NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07596093 4

Digitized by Google

Das

Problem der Todesstrafe.

Mit Berücksichtigung

der

Verhandlung der ständischen Ausschüsse

wissenschaftlich zu lösen versucht

von

[Georg] H. [Heinrich] Diestel.

Königsberg.
Pfitzer & Heilmann.
1848.

Digitized by Google

3029.9.3

Bekanntlich hat der in Berlin versammelte Vereinigte ständische Ausschuß in seiner vierten Sitzung die Beibehaltung der Todesstrafe mit 63 gegen 34 Stimmen votirt, nachdem zuvor dasselbe Votum in der vorbereitenden Abtheilung mit 9 gegen 5 Stimmen und ein ähnliches schon früher mittelst der Abstimmungen der Landtage des Jahres 1843 sich ergeben hatte. Die Vertreter des Landes, die Stimmen der Nation, haben die schrecklichste der Strafen — die Exstirpation eines Gliedes der Gesellschaft, die Vertilgung eines Menschenlebens durch Menschenhand — noch nicht beseitigen mögen.

Beruhete dieser Beschluß auf klaren entscheidenden Gründen, so müßte die Vernunft dem Gefühle Schweigen gebieten. Aber diese Gründe fehlen. Haben doch die meisten Vertreter dieses Votums ausdrücklich von Strafrechtstheorien, mithin von wissenschaftlichen Principien Umgang nehmen, und allein, wie sie sagten, ihrer „moralischen Ueberzeugung," ihrem „innern Gefühle" folgen wollen; wogegen Andere, indem sie die Todesstrafe principiell als Schutz- und Abschreckungsmittel zu rechtfertigen bemüht gewesen, nicht vermocht haben, den gewichtigen Einwänden, daß die Abschreckung höchst problematisch und überdieß als Entwürdigung eines Menschen zum bloßen Mittel verwerflich, der Schutz aber auch in anderer Weise (durch Einsperrung oder Deportation) zu bewirken sei, das volle Gegengewicht zu halten. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die Stärke des Majoritätsvotums durchaus nicht eine innere, materielle, solide, aus der Uebermacht der Gründe geschöpfte, sondern nur eine äußere formelle, eine numerische ist; ihre Zahl ist ihr Gewicht.

Auch liegt die innere Gebrochenheit dieses Votums klar zu Tage. Nur ein Theil der Majorität hat die absolute Nothwendigkeit der Todesstrafe auf sittlichem oder politischem Standpunkte behauptet. „Um den Abscheu vor todeswürdigen Verbrechen im Volke nicht zu verwischen," sagte man, „und um die sittlichen und religiösen Ge-

fühle deſſelben nicht zu erſchüttern und zu verletzen," ſei die Todesſtrafe nothwendig; und mehr noch fand der Correferent dieſe Nothwendigkeit im „höchſten Staatszwecke," nämlich „die Herrſchaft des Rechts anſchaulich zu machen," begründet. „Wie das Ringen nach der Herrſchaft des Sittengeſetzes," ſo bemerkte er, „den Staat hervorrufe, eben ſo fordere der Staatszweck, nämlich die Gerechtigkeit, und nicht bloß Abſchreckung oder Prävention, daß der Staat denjenigen vernichte, welcher ſeine Exiſtenz an die Vernichtung des Staats ſetze und mit demſelben in offenen und bewußten Kampf trete." — „Müßte uns nicht," ſo fragte er, „das Gefühl der Ohnmacht des Geſetzes beſchleichen," wenn der Staat nicht befugt wäre, dem „das letzte Recht," das Leben, zu nehmen, der es ihm, dem Staate, zu nehmen entſchloſſen geweſen?

Aber dieſe Anſicht iſt keinesweges von der Majorität durchweg getheilt worden. Die Todesſtrafe an und für ſich haben Viele als ein Uebel verworfen, das für die Gegenwart freilich noch nothwendig ſei, indem die Beſeitigung deſſelben zur Zeit noch ein allzugewagter Sprung wäre; „ſie ſetze," dieſe Beſeitigung, ſo bemerkte der Juſtizminiſter v. Savigny, „als Bedingung die allgemeine Verbreitung eines ſittlichen Bildungsgrades voraus, den man jetzt als vorhanden nicht anerkennen könne." Deßungeachtet aber, das geſtand er zu, „dürfte es irgend einmal wohl zuläſſig und dann auch räthlich ſein, die Todesſtrafe abzuſchaffen;" und dieſer Zeitpunkt müſſe, ſo meinten Andere, durch möglichſte Beſchränkung jener Strafe vorbereitet und herbeigeführt werden.

Wer ſähe nicht, daß dieſe letztere Fraction, welche die Todesſtrafe nicht abſolut ſondern nur relativ, nur temporell nothwendig erachtete, weſentlich der Minorität, die dieſe Strafe unverweilt als eine „barbariſche, ungerechte, unſittliche, zweckwidrige, durch kein Syſtem begründete" und überdieß, „weil ſie den Juſtizmord möglich mache, als eine höchſt gefährliche Menſchenſatzung" gebrandmarkt wiſſen wollte, bei weitem näher ſtand, als jener andern Fraction, mit welcher ſie für Beibehaltung dieſer Strafe ſtimmte? Mit der Minorität theilte ſie das theoretiſche, das ſittliche Urtheil, das Urtheil über das Weſen der Sache, und war nur praktiſch mit ihr nicht einverſtanden, weil ſie nicht, wie dieſe, ſchon jetzt den Schritt „über den Rubicon des vom Schaffot herabſtrömenden Blutes" wagen zu dürfen glaubte. Die geringe Differenz der Anſicht, ob die Todesſtrafe ſchon jetzt oder erſt ſpäter beſeitiget werden dürfe, ſchied die,

Digitized by Google

welche wesentlich, nämlich im Princip, verbunden waren, und verband die wesentlich Geschiedenen. Funfzehn Stimmen — nur etwas minder bedenkliche, etwas kühnere — hätten eine andere Majorität ergeben, hätten vielleicht — wer kann es wissen? — den Gesetzgeber anders gestimmt, und hätten Denen das Leben erhalten, die nun vielleicht bloß ihrer Bedenklichkeit zum Opfer fallen! — Jedenfalls ist es ein Uebelstand und kein geringer, daß die Entscheidung über Menschenleben auf einem so schwankenden Boden und in einem so gebrochenen Lichte gestanden, und daß sie aus der Abstimmung fast wie Würfelfall hervorgegangen ist. Mag jeder Einzelne auch noch so gewissenhaft sich ausgesprochen haben: objectiv steht immer nur Meinung gegen Meinung; die Beibehaltung der Todesstrafe ist immer nur Resultat zufälliger Ansicht, und die Majorität selbst ist eine in ihrem Herzen mit sich selbst zwiespältige. Statt mit dem Gesetz zu hadern, welches in nächster Zukunft einem Deliquenten das Leben abspricht, müßte derselbe eigentlich dem Schicksal fluchen, welches den Sturz des Gesetzes zufälligerweise verzögert hat. — Möge man das Votum billigen, wie man wolle: die dunkele und gespaltene Unterlage desselben läßt sich nicht billigen, sondern nur höchlich beklagen.

Nur auf Einem Punkte scheint das Einverständniß in der Versammlung fast allgemein gewesen zu sein; nämlich in Betreff der mosaischen Talion oder des Princips der Wiedervergeltung („Auge um Auge, Zahn um Zahn, Seele um Seele;" 2 Mos. 21, 23. 24). Selbst mehrere Redner der Majorität haben nicht umhin gekonnt, gegen das Strafprincip der Rache ausdrücklich Protest einzulegen; und es muß nur dahingestellt bleiben, ob etwa diejenigen Deputirten, die „auf christlichem Standpunkte" sich nicht haben befugt erachten mögen, der von Gott eingesetzten Obrigkeit das ihr anvertraute „Schwerdt der Gerechtigkeit" zu entziehen, oder welche, wie namentlich Fürst Wilhelm v. Radzivill, „zufolge des richtigen Begriffs der Sühne" für Beibehaltung der Todesstrafe stimmten, der Talion (wie sie doch auch Christus selbst Matth. 26, 52 zu bestätigen scheint) mehr oder weniger direct das Wort geredet haben dürften.

Dagegen wird unparteiische Erwägung insofern auf die Seite der Minorität sich stellen müssen, als man nicht behaupten kann, daß der Aufhebung der Todesstrafe der Mangel der Cultur des Volkes im Wege stehe. Auf einer so tiefen Stufe steht die Nation nicht mehr, daß harte Strafen als Schreckmittel nöthig wären. Auch haben die Votanten, die solchen Mangel vorausgesetzt, nicht sowohl die Rohheit der Masse als vielmehr

das Urtheil derſelben gefürchtet. So erklärte namentlich der Miniſter v. Savigny, daß „der Eindruck, den die Abſchaffung der Todesſtrafe auf das allgemeine Rechtsbewußtſein der Nation hervorbringen dürfte, nicht der ſein würde, daß man eine Forderung der Humanität zu befriedigen geſucht habe, ſondern vielmehr der, daß die Geſetzgebung in ihrem Ernſte nachgelaſſen und einer Schwäche, einer Nachgiebigkeit gegen den Schein der Humanität ſich ſchuldig gemacht habe." — Sollte man aber wohl, ſo läßt es ſich fragen, das Urtheil der Nation dem Urtheil ihrer Repräſentanten mit Grund entgegenſetzen können, und mit Berufung auf jenes dieſes beſtimmen wollen? Iſt es nicht vielmehr alſo, daß die Gefühle, die Sympathieen und Antipathieen des Volkes erſt im Kreiſe ſeiner Gebildeten in beſtimmte Worte gefaßt, hier mit dem Charakter des Bewußtſeins bekleidet werden und dann erſt als Bewußtſein in die große Menge, ins Volk, zurückkehren? Wäre es Täuſchung, wenn man nach Maßgabe der Vota des vereinigten Ausſchuſſes urtheilte, daß ein bedeutendes Drittheil der Nation die Todesſtrafe abgeſchafft, dagegen die andern beiden Drittheile ſie theils ſchlechthin, theils nur zeitweilig beibehalten wiſſen wollen? — Die Sympathieen des Volkes — ſo iſt der Stand der Sache — theilen ſich: Humanität und Legalität, Mitgefühl und Rechtsgefühl, nehmen Partei: die eine Empfindung für den Verbrecher, die andere für Geſetz und Ordnung, für den Richter; ein Drittheil aber ſchwankt noch zwiſchen beiden. Ob nun die Sittlichkeit dort oder hier, ob ſie als Defenſor des Inculpaten oder als Staatsanwalt, als Defenſor des Geſetzes, ob ſie als Entſchuldigung oder als Verurtheilung des Böſen — als Humanität oder als Legalität — höher ſtehe: wer wollte das unmittelbar entſcheiden? Im geordneten Criminalverfahren werden beide Standpunkte, die Stellung des Defenſors wie die des Staatsanwalts, die Vertretung der Milde wie die der Strenge, gleich ſittlich erachtet, und hienach würde die Wage weder für Beibehaltung noch für Abſchaffung der Todesſtrafe ſich neigen.

Dagegen ließe es ſich wohl darthun, daß wenn jemals eine Culturſtufe das Volk befähigen könne, auch ohne Todesſtrafe der bürgerlichen Ordnung zu genügen, daß dieſe Stufe ſchon jetzt betreten ſei, und daß man nicht nöthig habe, wie etliche Deputirte es verlangten und dazu ermunterten, ſich noch beſonders in ein gewiſſes „Vertrauen zum Geiſte unſers edeln Volkes" hineinzuſchwingen. Der perſönliche Werth des Menſchen und mithin der Werth jedes einzel-

nen Menſchenlebens iſt zu keiner Zeit ſo vollkommen anerkannt worden wie jetzt. Ueberall, wo Sklaverei und Leibeigenſchaft beſeitiget ſind, hat die Idee politiſch (ſtaatsrechtlich) ſich realiſirt, daß kein Menſch über den andern ein ſachliches Recht erwerben könne, und kein Menſch den andern nur als Mittel gebrauchen dürfe. Es darf wohl kaum bemerkt werden, wie weit dieſe Culturſtufe nicht bloß jene Despotieen, wo nur Einer, der Herrſcher, Alles, die Geſammtheit Nichts gilt, ſondern auch jene alten Republiken hinter ſich läßt, wo nur die Geſammtheit, der Staat, Alles, der Einzelne dagegen als Einzelner Nichts galt, und wo die Frage, ob der Herrſcher oder der Staat an einem Menſchenleben ſich vergreifen dürfe, als eine höchſt alberne abgewieſen worden wäre. — Jetzt, wo dieſe Frage eine Bedeutung gewonnen hat, die nicht mehr geſteigert werden kann, jetzt, wo man entſchieden weiß, daß kein Menſch für den andern nur als Sache da iſt, jetzt muß es nicht nur gefragt ſondern auch entſchieden werden können, ob denn der Staat das Recht habe, einem Menſchen die Exiſtenz zu rauben und ihn als Selbſtzweck zu vernichten?

Die Minorität des vereinigten ſtändiſchen Ausſchuſſes hat freilich nicht daran gezweifelt, ſowohl auf politiſchem als auf ſittlichem Standpunkte dieſe Frage vollkommen und für alle Zeiten entſcheiden zu können. „Der Todesſtrafe," ſo ließ der Abgeordnete Plange ſich vernehmen, „ſtehe die Wahrheit entgegen, daß der Staat, gebildet durch die Vereinigung eines Inbegriffs von Menſchen zum Staatszweck unter einem Oberhaupte, ſich von dem Einzelnen nicht mehrere Rechte übertragen laſſen könne, als dieſer ſelbſt über ſich beſitze. Da nun nach unſern Rechts- und Religions-Verhältniſſen und Begriffen Niemanden das Recht der Selbſtentleibung zuſtehe, ſo könne er auch das über Leben und Tod an den Staat nicht übertragen, dieſer ſomit die Befugniß nicht erworben haben, einen Menſchen außer dem Stande wahrer Nothwehr zu tödten."

Aber hier laufen dem Abgeordneten zwei Irrthümer unter, ein logiſcher und ein politiſcher. — Als einen logiſchen Irrthum muß man den Schluß vom mangelnden Rechte des Mißbrauchs eines Rechts — hier namentlich der Selbſtentleibung — auf das mangelnde Recht überhaupt erachten. Hätte der Staat darum kein Recht über Leben und Tod, weil das Recht des Einzelnen auf ſein Leben ein bedingtes, an den rechten Gebrauch geknüpftes iſt, ſo hätte er überhaupt kein Recht, inſofern ihm Niemand „nach unſern Rechts-

und Religionsverhältniſſen" ein Unrecht als Recht übertragen könnte; ſelbſt Geldſtrafen könnte der Staat nicht verhängen, weil Niemand das Recht hat, ſein Vermögen zu verſchwenden: man ſtellt ihn unter Curatel. — Doch dieſer dialektiſche Fehlgriff iſt unbedeutend. — Bedeutender und allgemeiner iſt der politiſche Irrthum, daß der Staat ſeine Rechte „durch Uebertragung der Einzelnen erworben habe." Dieſe Anſicht iſt freilich eine ſehr verbreitete und iſt namentlich die Anſicht der ſogenannten liberalen Partei; aber ſie ſteht nicht nur im Widerſpruche mit aller beglaubigten Geſchichte, die nirgend einen „Inbegriff von Menſchen" oder ein Volk nachweiſet, welches zuſammengetreten wäre, um einen Staat zu machen, ſondern ebenſo auch im Widerſpruch mit einem klaren und nüchternen Denken.

Auf dem Gebiete der Politik hüllen ſich die Begriffe noch immer in ziemlich dicke Nebel ein. Von „Rechten des Staats" ſpricht man und verwechſelt den Staat, d. i. die organiſche Gliederung eines Volkes unter einem Oberhaupte, mit der Staatsmacht, mit dem Oberhaupte; man verwechſelt das Ganze oder das Bedingte mit einem Theil, mit der Bedingung. Der Staat, das Ganze (Volk und Regierung) hat gar keine Rechte (im Verhältniſſe zu andern Staaten hat es conventionelle Befugniſſe); es ſchützt Rechte und iſt dazu da, um ſie zu ſchützen, aber es hat ſie nicht. Auch die Staatsmacht, die Regierung, hat keine Rechte. Die Herrſchaft, die ihr zuſteht, und die der große Haufe (weil ſich dabei lucriren läßt und Befehlen eine angenehme Sache iſt) wie ein Recht zu betrachten ſich gewöhnt hat, iſt nicht ein Recht ſondern eine Pflicht. Das Volk hat Rechte, es hat beſondere und allgemeine; das allgemeine Recht des Volkes aber iſt das Recht, die Pflicht der Regierung zu ſeinem Schutze in Anſpruch zu nehmen. So iſt die Regierung ein Volksrecht und die Beherrſchung des Volks eine Regierungspflicht. — Man ſieht, wie ungehörig die Idee iſt, den Staat wie einen Mann mit dem Schnappſacke zu betrachten, an welchem das ganze Volk, Mann für Mann, vorbei defilirt und ihm Rechtsbrocken zuwirft.

Aber tiefer noch wurzelt der Irrthum der Uebertragung der Rechte der Einzelnen an den Staat darin, daß man dieſe „Rechte der Einzelnen," weil ſie allerdings auf die moraliſche alſo urſprüngliche Natur des Menſchen ſich gründen, als „angeborene und urſprüngliche Rechte" geltend macht, und das Anerkenntniß der perſönlichen Freiheit des Menſchen, die erſt mit dem Chriſtenthum (1 Cor. 7, 23) moraliſche Geltung und dann viel ſpäter, nämlich

erſt in neueſter Zeit auch die politiſche gefunden, in Gedanken als urſprünglich politiſche Berechtigung ſetzt, mit welcher der Menſch ſchon bekleidet ſei, auch ehe er in den Staat eintrete. Der Rouſſeauſche Geſellſchaftsvertrag ſieht die langſam gereifte politiſche Frucht der Jahrtauſende, nämlich die in neueſter Zeit anerkannte perſönliche Freiheit des Menſchen, nicht wie die Frucht ſondern wie Keim und Wurzel der Staaten und ihrer Entwickelung an; Freiheit und Rechte ſtellt er an den Urſprung der Staaten und widerſpricht damit allen hiſtoriſchen und rationalen Zeugniſſen.

Die natürliche Befugniß der Mutter über die Leibesfrucht, des ſtärkern Mannes über das ſchwächere Weib und des Siegers über den Beſiegten — dieſe Befugniſſe liegen urſprünglich den menſchlichen Geſellſchaftsverhältniſſen zu Grunde; die Familie, ihrer Natur nach ein abſolut despotiſches Verhältniß, und mit ihr die Sklaverei, iſt der Boden, auf welchem und über welchen der Staat, als Garantie der Gleichheit gewiſſer Befugniſſe, oder als Garantie der Freiheit ſich erhoben und allmählig die Freiheit ſeiner Glieder bis auf den Punkt, auf welchem ſie gegenwärtig ſteht, entwickelt hat. Erſt mit dem Staate entſtehen Rechte, d. h. garantirte und geſchützte Befugniſſe. Garantie iſt Bedingung des Rechts, und erſt mit dem garantirenden Staate wird das Recht und die perſönliche Freiheit gegenüber den phyſiſch Mächtigern geboren.

Daraus aber folgt, wie groß der Irrthum iſt, das ideale und das reale Recht, die Grundlage und Materie eines Rechts oder die Möglichkeit deſſelben mit der Wirklichkeit, mit dem Anerkenntniß und Zugeſtändniß jener Grundlage als einer berechtigten, welche die Andern nicht ſtören dürfen, zu verwechſeln, und ſo von abſoluten, von „angeborenen und unveräußerlichen Menſchenrechten“ zu reden, die als Eigenſchaften, aber nicht als Rechte angeboren, und nur inſofern „unveräußerlich“ ſind, als der Menſch ſeiner Natur ſich nicht entäußern kann. Aus dieſer Verwechſelung aber der Potenzialität mit der Realität, des möglichen und wirklichen Rechts, iſt nun zunächſt die Idee eines primair und abſolut berechtigten Volkes und eines ſecundair vom Volke bevollmächtigten Staatsoberhauptes hervorgegangen; welche Idee ſodann weiter dahin geführt hat, die Quelle der Staatsmacht, wie ſie allerdings allein im Volke und nicht im Oberhaupte liegt, und allein aus dem Volke geſchöpft wird, mit der Macht ſelbſt zu verwechſeln, und anſtatt des Volksgehor-

ſams, anſtatt der Volksunterwürfigkeit, welche die einzige Quelle der Staatsmacht iſt, eine angebliche Volksſouverainität als die abſolute und urſprüngliche Macht zu ſetzen, von welcher die Regierung ihre Macht nur gleichſam borge. Daß alle Macht nicht in ihren Elementen ſondern allein im Concentrationspunkte derſelben Macht iſt, und die Volkskräfte daher erſt im Oberhaupte, im Centralpunkte, Macht werden — dieß Bewußtſein eines allgemeinen phyſiologiſchen Geſetzes liegt der Idee der Volksſouverainität nicht zu Grunde. — Aber nun folgert man weiter, daß den „Rechten des Staates," wie ſie demſelben von den Einzelnen übertragen worden, das Volk noch mit andern, mit gewiſſen gleichſam vorbehaltenen Rechten gegenüberſtehe, welche einer Garantie gegen den Staat, gegen die Garantie, eines Schutzes gegen den Schutz bedürftig und darum einer Volksvertretung benöthiget ſeien, welche im Conflict der Staats- und Volksrechte jenen, den Staatsrechten, die Wage zu halten und die Geſchützten, das Volk, vor ſeinen Schützern, vor der Regierung, unter Obhut zu ſtellen vermöchte. Daß dieſe Idee theoretiſch in ſich ſelbſt zerfällt, wird nicht beachtet; praktiſch entbindet ſie die Parteien im Volke, welche nun um die Macht mit einander ringen, dabei mit dem ſittlichen Werthe der Mittel es nicht genau nehmen und ſolche Entbundenheit mit dem Namen „Freiheit" und „reges politiſches Leben" ſchmücken. — Und ſo iſt denn jene Verwechſelung des Staates mit der Staatsmacht, mit der Souverainität, und dieſer wiederum mit ihrer Quelle, mit dem Gehorſam des Volkes, ferner die Verwechſelung der Pflicht der Staatsmacht mit dem Rechte derſelben, und der Staatsentwickelung mit der Begründung, der Früchte mit der Wurzel des Staates, — außerdem aber die Verwechſelung der Materie und Grundlage des Rechts mit ihrer formalen Bedingung, und ebenſo die Verwechſelung moraliſcher oder idealer Garantie mit politiſcher und realer — alle dieſe ſchiefen Auffaſſungen der politiſchen Grundbegriffe ſind Urſache geworden, daß die ächt politiſche und dem Standpunkte der gegenwärtigen geſellſchaftlichen Entwickelung vollkommen angemeſſene und entſprechende Idee einer Repräſentativ-Verfaſſung behufs Verſtändigung der Regierung mit der Nation ſich gänzlich hat verkehren und ſelbſt in beſſern Köpfen in die verſtandes- und vernunftwidrige Idee einer ſchnöden Recht's-Mäkelei zwiſchen Regierung und Volk, als zweien mit einander feilſchenden Parteien, wobei die Repräſentanten und Miniſter die Mäkler ſpielen, hat umſchlagen und ſich verunſtal-

ten können! Ja jene heillosen Hallucinationen haben zu unserer Zeit der Köpfe und der Gemüther dermaßen sich zu bemächtigen vermocht, daß man die formalen politischen Resultate englischer und französischer Revolutionen — Resultate des eifersüchtigsten, finstersten Mißtrauens und der blutigsten Kämpfe zwischen der Regierungs- und der Oppositionspartei — daß man diese als die edelsten Früchte organischer Staatsentwickelung, als Documente des Vertrauens zwischen dem Fürsten und seinem Volke und als die höchsten und glänzendsten Zielpunkte des öffentlichen Lebens hat preisen, und solchergestalt — die eigene nationale Ehre, die um ihrer selbst willen andere Resultate erzielen müßte, aus den Augen setzend — Verfassungen als Muster zur Nachahmung hat empfehlen können, deren Grundlage in der Geschichte und im Charakter der betreffenden Nationen sich doch unmöglich nachahmen lassen und die zur Ehre „deutscher Treue" und eines wahrhaften Vertrauens zwischen deutschen Fürsten und Völkern von ächten Deutschen nimmermehr als Muster empfohlen werden sollten.

Aber selbst wenn man jene „Uebertragung" der Rechte der Einzelnen an den Staat nicht bestreiten wollte, so wäre doch damit der Wegfall der Todesstrafe keineswegs schon motivirt. Denn setzt man diese Uebertragung als vorgeschichtliche Thatsache, so fragt es sich, wie der Staat dazu gekommen, deßungeachtet das Recht der Todesstrafe zu erwerben, und wie beide Contrahenten, Regierung und Volk, so haben entarten können, ihres Pacts zu vergessen und auch nicht ein einziges Mal die Verjährung zu unterbrechen? Will man dagegen diese Uebertragung nur als Idee geltend machen, nach welcher jetzt die Staaten restaurirt werden müßten, so ist auch nicht abzusehen, warum der Einzelne, wenn auch nicht das „Recht" der Selbstentleibung (welches der Staat nicht brauchen könnte) so doch das Recht der Entleibung dem Staate nicht ebenso wohl für dessen juridische als für dessen militairische Zwecke sollte übertragen und sein Leben nicht ebensowohl als Verbrecher dem innern wie als Krieger dem äußern Frieden des Vaterlandes sollte zum Opfer bringen dürfen und wollen?

Ist aber die Strafe, wie doch Jedermann weiß, nicht Staatszweck, sondern nur Staatsmittel, so kann sie auch nicht aus dem Staatsgrunde, welcher den Zweck ergiebt, sondern nur aus dem Zwecke beurtheilt werden. Ob die Todesstrafe zulässig sei oder nicht, das kann überhaupt nicht von einem Staats- oder „Abbüßungs-

Vertrage" zwiſchen der Regierung und dem Volke abgeleitet werden, das kann allein der Staatszweck, inwiefern ihm die Strafe als Mittel dient, ergeben.

Der Staat ſoll die Rechte ſeiner Bürger — ihre Freiheit, ihr Leben, ihr Eigenthum, ihre Ehre — ſchützen; er ſoll dieſen Schutz gewähren, indem er *den Willen der Bürger beſtimmt*, ihre Rechte gegenſeitig zu achten. Der Staat verbindet ſich zu dem Ende mit der Kirche (und errichtet Schulen), um dieſe Willensrichtung ſeinen Bürgern einzuflößen. Aber damit reicht er nicht aus. In dem Schooße jeder Geſellſchaft giebt es Menſchen, die mehr oder weniger unempfänglich für die Würde des ſittlichen Bewußtſeins und für Verheißungen und Drohungen mit Hinweiſung auf eine künftige Welt ſind, Menſchen, in welchen die ſeliſchen Triebe (das Thier) mächtiger ſind, als der Geiſt und die Stimme des Gewiſſens. Auch gegen dieſe ſoll der Staat ſchützen; ja um dieſer, um der Gottloſen willen, iſt der Staat als ſolcher eigentlich da: er ſoll mithin *auch den Willen der Gottloſen beſtimmen*, daß ſie die Rechte ihrer Mitbürger, wenn auch nicht achten, ſo doch denſelben äußerlich Achtung erweiſen. *Drohung* und *Strafe*, Ankündigung und gewaltſame Zufügung von Uebeln für den Fall der Uebertretung, ſind die Mittel, deren der Staat zu dieſem Zwecke ſich bedient. Daß der Staat als ſolcher der Strafe bedarf, daß ihm daher das Strafrecht zuſtehe, darüber kann kein Zweifel obwalten.

Die große und bedeutende Frage, mit welcher zugleich das criminaliſtiſche Problem und die criminale Aufgabe der Juſtiz ausgeſprochen wird, iſt nur die: **wie können Drohung und Strafe den Willen der Gottloſen rechtlich ſtimmen, und wie müſſen dieſe beſchaffen ſein, um dieß zu können?**

Drohung und Strafe — ſo meinte man ſonſt allgemein und glaubt auch noch jetzt, dieſen Zweck der Strafe geltend machen zu müſſen — Drohung und Strafe müßten die Gottloſen *ſchrecken*. Darum wählte man im Alterthume wie auch noch jetzt bei den rohen Völkern, wenn man mittelſt der Strafe nicht bloß entſchädigen ſondern dem Verbrechen vorbeugen will, *harte* Strafen. Aber die neuere Zeit iſt entſchieden davon zurückgekommen; Martern als Strafmittel werden unter allen gebildeten Völkern verabſcheut: ein Beweis, daß Abſchreckung nicht der Zweck der Strafe ſein kann. Wo man meint, die Schrecken der Strafe, mithin das Mittel

ſchwächen zu müſſen, da kann der Zweck nicht ſtattfinden, welcher dem Mittel entſpricht. Nur harte Strafen ſchrecken; und darum wirft die Forderung, daß die Juſtiz mit gerechter Wage wäge, und die Strafe genau nach der Größe des Verbrechens abmeſſe, die ganze Abſchreckungstheorie über den Haufen; man kann dort nicht ſchrecken wollen, wo man die Schrecken ſpart. Endlich aber lehren auch Seelenkunde und Erfahrung, daß nur die Feiglinge und die weniger Verhärteten von der Strafe geſchreckt, dagegen gerade die verhärtetſten und kühnſten Verbrecher am wenigſten geſchreckt werden; und auch darum kann der Zweck der Abſchreckung, der dort, wo er am meiſten wirken ſollte, wo die größten Verbrechen geſchehn, gerade am wenigſten wirkt, unmöglich der wahre, der eigentliche Zweck ſein.

Am alterthümlichen barbariſchen Princip der Härte konnte die neuere Cultur nicht feſthalten; es verſtand ſich von ſelbſt, daß ſie zum Princip der Milde, welches man auch vorzugsweiſe das „Humanitätsprincip" nannte, hingedrängt wurde: Erziehung, Beſſerung des Verbrechers ſollte unmittelbarer Zweck ſeiner Beſtrafung ſein. — Doch in Betreff dieſes Princips bemerkt Krug in ſeinem Lexikon (im Artikel Strafe) Folgendes: „Wenn der Staat durch Strafen bloß beſſern wollte, ſo würde man einen Zweck ſetzen, der nur etwa zufällig bei dieſem oder jenem erreicht würde, deſſen Erreichung überhaupt aber außer der Gewalt des Menſchen liegt. Denn alle Strafe iſt eine Art von Zwang; Beſſerung aber läßt ſich nie erzwingen; der Zwang thut ihr ſogar oft Abbruch. Deßhalb gehen auch die meiſten Verbrecher aus den Strafanſtalten ungebeſſert, oft gar noch verſchlimmert hervor." — So iſt es. Beſſerung, wirkliche und wahre Beſſerung ſetzt einen freien und einen ſo ſtarken Entſchluß voraus, daß er der Macht der Leidenſchaft dauernd gewachſen bleibt. Es iſt daher offenbare Thorheit, den Staat neben die Kirche als Beſſerungsanſtalt zu ſtellen; denn das heißt nichts anderes, als durch äußern Zwang innere Freiheit und durch phyſiſche Uebel ſittlichen Willen erzeugen wollen; es heißt, eine ſecundaire Mitwirkung und zufällige Erfolge als Zweck des Staats und den Staat neben die Kirche als Nothbehelf ſetzen. Conſequent dieß Princip durchgeführt, müßten den Uebelthätern, um ſie zu beſchämen und zu zerknirſchen, nach chriſtlicher Verfahrungsweiſe (Röm. 12, 21: „überwinde das Böſe mit Gutem") Wohlthaten erwieſen, unbedingt aber die Freiheit gelaſſen werden, ihre Beſſerung durch freie Unterlaſſung des Böſen zu bekunden. Die Todesſtrafe fiele allerdings, wie

ſich von ſelbſt verſteht, weg; aber nicht nur dieſe ſondern jede Strafe. Nur Züchtigungsmittel wären anwendbar; die Richter müßten Pädagogen, müßten Experimentatoren werden, die nur mit der ſubjectiven Seite des Verbrechens ſich beſchäftigten und bei allen verſchmitzten Sündern häufig, bei allen verſtockten und im Laſter ergrauten aber allemal und nothwendig zu Schanden würden; der Staat vertauſchte im Namen der Humanität ſeine richterliche Würde, ſeine Majeſtät, mit ſchulmeiſterlicher Glorie. — Ein Gefühl der Sicherheit vor Frevlern dürfte ſolche Beſſerungsprocedur im Volke ſchwerlich erzeugen; und wie ſehr man auch den humanen Staat rühmen möchte — den gerechten zu rühmen dürfte man Anſtand nehmen. Ja es wäre zu fürchten, daß hie und da wohl Einer verſucht würde, Uebels zu thun, um in der milden Zucht des Staates ſich beſſern zu laſſen.

Weiter aber bemerkt Krug (ebend.): „Die Theorie wird auch nicht durch Verbindung jener beiden Zwecke" (der Abſchreckung und Beſſerung) „vollkommener; vielmehr wird ſie dadurch noch unhaltbarer, weil man die Strafen nach dem einen Zwecke ſchärfen, nach dem andern mildern müßte. Der Geſetzgeber geriethe alſo dadurch mit ſich ſelbſt in einen unauflösbaren Widerſtreit."

So muß denn alſo ein anderes, ein drittes Princip des Strafrechts geſucht werden; und die Forderungen, welche Krug an dieſes Princip macht, laſſen ſich nicht abweiſen. „Wir müſſen", ſagt er, „der Strafe einen ſolchen Zweck unterlegen, der in allen Fällen erreichbar iſt; und dieſer Zweck muß als der erſte oder höchſte allen anderweiten Zwecken, die man wohl auch noch beim Strafen vor Augen haben könnte, vorausgehen. Wir unterſcheiden alſo mit Recht den nächſten und unmittelbaren Zweck der Strafe, der nur ein einziger ſein kann, von dem entfernten und mittelbaren, der vielleicht ein mehrfacher ſein könnte, wenn wir ihn genauer betrachten." — Und dieſen „einzigen, erſten und höchſten, in allen Fällen erreichbaren" Zweck der Strafe glaubt Krug erkannt zu haben.

„Um aber jenen erſten oder Hauptzweck der Strafe zu finden," ſagt er, „dürfen wir nur auf das Verhältniß der Strafe zum Rechtsgeſetze ſehn. Dieſes Geſetz ſoll zwar nicht verletzt werden, kann es aber doch, und wird auch oft wirklich verletzt. Es iſt alſo der That nach verletzlich, der Idee nach aber unverletzlich. Damit nun aber dem Rechtsgeſetze ſeine Heiligkeit d. h. ſeine Unverletzlichkeit in der Idee, bei aller Verletzlichkeit in der That, bewahret werde, ſo fordert die Vernunft, welche das Rechtsgeſetz aufſtellt, daß dem Un-

rechte die Strafe auf dem Fuß folge, oder, wie die Alten bildlich sagten, daß die Nemesis jeden Verbrecher so lange verfolge, bis sie ihn mit ihrem Schwert erreicht habe. Folglich ist der nächste und unmittelbare Zweck der Strafe kein anderer als: äußere Darstellung der Heiligkeit des Gesetzes. Diesen Zweck erreicht auch die Strafe jedesmal vollständig und unfehlbar für Alle, welche sie wahrnehmen. Sie erreicht ihn sowohl für den, welchen sie trifft, indem dieser durch sein unmittelbares von der Wirksamkeit des Gesetzes trotz seinem Ungehorsam gegen dasselbe belehrt wird, als auch für die, welchen die rechtswidrige That mit ihrer rechtlichen Folge, der Strafe, bekannt wird. Jede Strafe ist daher gleichsam eine neue Promulgation und Confirmation des Gesetzes. — An diesen ersten (nächsten und unmittelbaren) Zweck der Strafe schließt sich nun der zweite (entfernte und mittelbare) von selbst. Die Strafe soll nämlich eben dadurch, daß sie die Heiligkeit des Gesetzes äußerlich darstellt, auch zum Schutze oder zur Sicherung des Rechts dienen. Sie kann aber dazu nicht anderes dienen, als indem sie dem Gesetze mehr Achtung und Anerkennung verschafft."

Nahe dieser Krug'schen Ansicht vom Strafzwecke steht die Ansicht des Correferenten des ständischen Ausschusses. „Seine Meinung" sagte er, „sei die, daß es der höchste Zweck des Staates sei, die Herrschaft des Rechts innerhalb seiner Grenzen anschaulich zu machen; und diese Aufgabe sei geboten durch das Lebensprincip des Staates, den Rechtszustand darzustellen und zu verwirklichen. Es werde demnach Fälle geben, wo der Staat nicht um eines Zweckes willen, nicht der Abschreckung oder der Prävention wegen, sondern allein um der Gerechtigkeit willen verpflichtet sei, die Existenz dessen aufzuheben, der diese seine Existenz an die Vernichtung des im Staate repräsentirten Sittengesetzes gesetzt habe."

Wie wesentlich dieses dritte Princip, das Princip der „äußern Darstellung der Heiligkeit des Gesetzes" mittelst der Strafe, von jenen beiden andern, von der Abschreckungs- und Besserungstheorie, sich unterscheide, ja wie vortheilhaft der heilige selbstbewußte Ernst dieses letztern Princips vor jenen halb bewußtlos psychologisch und pädagogisch experimentirenden Principien, und ebensowohl vor der barschen Abschreckung als vor der sentimentalen Besserung, sich auszeichnen, das zeigt sich auf den ersten Blick und läßt gar leicht sich darthun.

Aus dem Begriff des Staates selbst als der praktischen Darstellung des Rechts wird hier bei Krug die Strafe abgeleitet; was

der Staat von seinen Bürgern verlangt — Gehorsam gegen das Gesetz — das thut der Staat, indem er straft: er erfüllt das Gesetz. Ob die Erfüllung dieser seiner Pflicht die Bürger schrecke oder bessere, ist dem Staate gleichgültig; Pflichterfüllung, strenger, pünktlicher Gehorsam gegen das Gesetz (gegen das allgemein Gültige im Gegensatze zu Privat-Interessen, von welchen die ungebildete Masse sich beherrschen läßt) — strenge Pflichterfüllung nöthiget allemal Achtung, nöthiget allen vernünftigen Wesen, auch dem Ungebildeten und Lasterhaften, Ehrfurcht ab. Achtung und Ehrfurcht vor dem Gesetze (also eine edlere Empfindung als die Furcht vor der Strafe, und ein sicherer Zweck, als die problematische Besserung) wird nach Krug's Princip durch die Strafe und zugleich bei allen Betheiligten erreicht. Achtung und Ehrfurcht vor dem Gesetz ist Wirkung der Strafe ebensowohl bei dem, den sie trifft, als bei den Andern, „welchen die rechtswidrige That mit ihren rechtlichen Folgen bekannt wird;" während die Abschreckung einseitig nur das Volk und nicht den Verbrecher, die Besserung dagegen ebenso einseitig nur den Verbrecher und nicht das Volk in's Auge faßt, erfaßt die Strafe als „Darstellung der Heiligkeit des Gesetzes" in ganz gleicher Weise den Verbrecher und das Volk. Das Strafprinzip der exacten Gesetzeserfüllung ist demnach, das liegt zu Tage, wissenschaftlich begründeter und praktische dier und umfassender als die misanthropische Abschreckung und die philanthropische Besserung.

Indessen sind auch diese Vorzüge nicht geeignet, mit diesem Princip dem Strafrecht eine feste Grundlage und eine fruchtbare Entwikkelung zu verleihen: es ist keinesweges klar und unmittelbar ersichtlich, wie solche „äußere Darstellung der Heiligkeit des Gesetzes" den Verbrechen im Volke entgegenwirke und als Schutzmittel diene.

Zwar sieht man ein, daß wenn Drohung und Strafe — gleichsam Wort und That — genau und rasch zusammenfallen, daß damit dem Gesetze Achtung verschafft wird; doch nicht sowohl dem Gesetze selbst, seinem Inhalte, als vielmehr nur seiner Wirksamkeit. Es ist nicht eigentlich die absolute Heiligkeit, sondern nur die Heiligkeit des Gesetzes in den Augen des Richters, es ist die Heiligshaltung desselben, welche imponirt, wenn die Strafe im Charakter der Unabwendbarkeit auftritt. Die Achtung, die jedem charakterfesten Manne zu Theil wird, — nur diese, aber nicht mehr, erwirbt der Staat mittelst der streng verfügten Strafe; doch wird sie unmitelbar auch nur der verfügten, nicht der bemessenen Strafe, nur der execu-

tiven, nicht der legislativen Gewalt gezollt. Der Staat — ſo weiß es die Nation — läßt mit ſich nicht ſpaßen; wer mit ihm anbinden will, muß wohl auf ſeiner Hut ſein. — Das iſt der Effect des Krug'ſchen Princips; aber weiter erſtreckt er ſich nicht; — es beſagt, wie das Geſetz geheiliget werde, aber nicht wie und unter welcher Bedingung es heilig ſei. Das Geſetz ſelbſt könnte nach dieſem Princip ein ſchlechtes, die Strafe eine völlig unangemeſſene, eine viel zu harte oder viel zu linde ſein: die Execution bliebe immer „äußere Darſtellung der Heiligkeit" auch des allerſchlechteſten „Geſetzes." — Die Art der Strafe, alſo auch die Frage, ob die Todesſtrafe anwendbar ſei oder nicht, kommt bei dieſem Princip gar nicht in Betracht. — Und indirect geſteht Krug ſelbſt das zu. Indem er nämlich die entfernten und mittelbaren oder ſecundairen Zwecke der Strafe aufzählt, und als ſolche theils Hemmung und Vernichtung der Geneigtheit zu Rechtsverletzungen (jene durch Abſchreckung, dieſe durch Beſſerung), theils Hemmung und Vernichtung der Fähigkeit zu Rechtsverletzungen (jene durch Abſperrung und Aufſicht, dieſe durch Tödtung) namhaft macht, bemerkt er in Betreff der letztern, mithin in Betreff der Todesſtrafe, daß „bevor man eine ſo harte Strafe Jemanden zufügen könne, erſt bewieſen werden müſſe, daß ſie auch ſelbſt dem Rechtsgeſetze gemäß ſei, damit man nicht beim Strafen neues Unrecht begehe." — Somit erkennt Krug ſelbſt die Unzulänglichkeit ſeines Princips an, indem er für die Strafbeſtimmung noch eines andern bedarf.

Was übrigens die Todesſtrafe anbetrifft, ſo erklärt ſich Krug darüber folgendermaßen:

„Zu allen Zeiten und unter allen Völkern iſt die Staatsgewalt als eine ſolche betrachtet worden, welche ſelbſt am phyſiſchen Leben ſtrafen dürfe. Indeſſen beweiſt jene Praxis allein freilich nichts; man könnte ſich wohl allgemein geirrt haben. Und bedenkt man, welch ein ungeheurer Mißbrauch mit der Todesſtrafe getrieben worden und zum Theil noch immer getrieben wird; bedenkt man überdieß, wie oft auch die Gerichte ſich geirrt und Unſchuldige hingerichtet haben, ſo darf man ſich gar nicht wundern, wenn die Menſchlichkeit ſo großen Anſtoß an dieſer Art von Strafe genommen hat, daß man ſie in allen Fällen für ungerecht erklärte. Auf der andern Seite ſah man aber wieder ein, daß doch die Todesſtrafe nicht wohl ganz entbehrt werden könne. Man führte ſie alſo auf einem andern Wege wieder zurück." — — „Wir halten nun zwar," ſo fährt

Krug weiter unten fort, „die Todesstrafe für gerecht, aber bloß in dem Falle, wenn ein Mensch sich an dem Leben der Gesellschaft im Einzelnen oder im Ganzen absichtlich vergriffen hat. Alsdann ist die Strafe dem Verbrechen völlig angemessen und kann von der Vernunft um so mehr gebilliget werden, da eine solche Strafe das einzige Mittel ist, die Gesellschaft gegen einen solchen Verbrecher völlig sicher zu stellen. Wer auch nur das Leben eines einzigen Menschen absichtlich zerstört, bedroht thätlich das Leben Aller, der ganzen Gesellschaft. Denn seine That ist eine offene Erklärung, daß er in demselben Falle oder in ähnlichen kein Bedenken tragen werde, fremdes Leben seinen Zwecken aufzuopfern. Er geht also auf Vernichtung alles Rechts aus; denn mit dem Dasein der Rechtssubjecte ist auch das Recht selbst vernichtet; er hebt selbst die rechtliche Bedingung auf, unter welcher er allein auf das sinnliche Dasein und Wirken unter vernünftigen Wesen Anspruch machen kann, er stellt sich selbst in die Klasse wüthender oder reißender Thiere und verdient also nicht mehr, unter Menschen zu leben; ja er müßte dann zu sich selbst sagen: ich bin unwürdig, hinfort unter Menschen zu leben. — Das alte Gesetz: „„Wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll auch durch Menschen vergossen werden"" (1 Mos. 9, 6), ist daher keineswegs als ein bloßer Ausspruch der Rache, sondern als ein Rechtskanon der gesetzgebenden Vernunft selbst anzusehen."

Die Einwürfe, welche man gegen die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe, auch im Falle des Mordes, gemacht hat, achtet Krug „von keiner Bedeutung, wenn man sie genauer erwäge." — Er widerlegt sie der Reihe nach. Daß es kein Recht über Leben und Tod unter Menschen gebe, gesteht er zu; nur folge daraus nicht, „daß man auch den Mörder, der factisch sich selbst ein solches Recht (?) angemaßt habe, nicht am Leben strafen dürfe: sonst hätte ja der Mörder mehr Recht als die ganze Gesellschaft; er wäre gleichsam privilegirt (?), jedes Gesellschaftsglied zu tödten, während die Gesellschaft ihn nimmer tödten dürfte." — Gegen den Einwand, daß der Staat seine Bürger auch auf andere Weise schützen könne, beruft sich Krug auf die Unzulänglichkeit und Unsicherheit aller andern Schutzmittel, und fürchtet, daß die Schonung des Mörders von Seiten des Staats die Blutrache im Volke provociren dürfte; wogegen er der Einrede, daß die Todesstrafe nicht anwendbar sei, weil sie weder abschrecke noch bessere, mit dem Bemerken begegnet, daß diese Ausstellung jede Strafe treffe, mithin zuviel beweise. Wenn aber gesagt werde, daß

doch immer der Ermordete durch den Tod des Mörders keine Genugthuung erhalte, so lasse sich, meint Krug, entgegnen, daß im Staate, wo Alle für Einen und Einer für Alle sei, die Gesellschaft verletzt und „thätlich mit derselben Beleidigung bedroht werde," und daß daher die Gesellschaft den Beleidigten vertrete und seine Stelle einnehme. Minder schlagend weiset Krug die Berufung der Gegner der Todesstrafe auf den ursprünglichen „Staatsvertrag," der vernünftiger Weise einen Fichte'schen „Abbüßungsvertrag" nicht voraussetzen lasse, zurück, indem er derselben nichts mehr als jene bereits erwähnte Unsicherheit anderer Schutzmittel entgegenzustellen weiß. Um endlich dem Justizmorde vorzubeugen, will Krug das Bekenntniß des Verbrechers als Bedingung des Erkenntnisses auf den Tod festgestellt wissen, und widerspricht zugleich der Behauptung, daß die Todesstrafe darum, weil man auch die Feinde lieben müsse, unchristlich sei, mit der Bemerkung, daß dieß Gebot aller Strafe entgegenträte, und mit der Verweisung auf Röm. 13, 1—5. — Aber trotz dem Allen kann Krug es doch nicht über sich gewinnen, der Humanitätstendenz unsers Zeitalters nicht wenigstens eine kleine Huldigung zu bringen. „Auch geben wir zu," sagt er, „daß vielleicht noch eine Zeit kommen mag, wo man in allen Fällen Gnade für Recht ergehen lassen, also die Todesstrafe entbehren kann. Aber diese Zeit ist gewiß noch nicht gekommen. Und eben so gewiß ist es, daß man zu weit geht, wenn man die Todesstrafe in allen Fällen (auch in Bezug auf Giftmischer und Meuchelmörder) für rechtswidrig erklärt." — Auch Krug will, wie man sieht, die Todesstrafe, trotz seiner rüstigen Vertretung derselben, immer nur provisorisch, nicht absolut für alle Zeit beibehalten wissen, und sein Protest gegen die Abschaffung schmeckt fast nach dem Wort des Königs Hiskias (2 Kön. 20, 19): „Es wird doch Friede und Treue sein zu meinen Zeiten."

Wie aber Krug in seinem Lexikon das Für und Wider der Todesstrafe discutirt, so schwebt die Frage auf dem Gebiete des discursiven Denkens; man bringt Allerlei — und darunter auch Philosophisches — aber nichts Entscheidendes vor.

Das noachische Gebot: „Wer Menschenblut vergießt ꝛc.,"*)

*) Der Abgeordnete J. W. Neumann bemerkt in seiner Schrift: „über die Nothwendigkeit der Abschaffung der Todesstrafe" (Berlin, Decker, 1848 S. 9.), daß „nach richtiger Uebersetzung des Urtextes" man nicht lesen könne: „des Blut soll, sondern nur: des Blut wird wieder vergossen werden." Dem aber ist nicht so. Im Hebräischen wird Beides — soll und wird — durch

wird freilich, wie es scheint, mit wissenschaftlicher Präcision, ein „Rechtskanon der gesetzgebenden Vernunft" genannt, und man findet, daß „die Strafe dem Verbrechen völlig angemessen sei." Nach welchem Maße aber diese Angemessenheit sich richte, und mittelst welcher Operation die Vernunft jenen Kanon stelle, bleibt unerörtert. Außerdem erinnert dieser Rechtskanon sehr entschieden an den mosaischen: „Seele um Seele, Auge um Auge ꝛc.;" ja Krug gesteht, daß „das Gewissen und das positive Gesetz die Befugniß zur Wiedervergeltung (zur Talion) nicht schlechthin aufheben könne," und doch nimmt er nicht Anstand zu behaupten, daß der Grundsatz: „Aug' um Auge," als Princip des Strafrechts, des Strafmaßes und der Strafart, „zur Barbarei und Grausamkeit führe." — Ist dort philosophisches Bewußtsein, wo das mosaische „Seele um Seele" zur Barbarei und Grausamkeit führen, das noachische „Blut um Blut" dagegen ein „Rechtskanon der gesetzgebenden Vernunft" sein soll?

So haltungs- und principlos aber beweiset sich die gesammte Krug'sche Discussion.

Er hält auch, wie er sagt, „die Todesstrafe für gerecht:" aber er „hält" sie nur dafür, weil nicht ein Princip, nicht ein allgemeiner Grundsatz sie fordert, sondern weil gewisse concrete Fälle, gewisse Verbrechen, namentlich der Mord, den Eindruck machen, als bedürften sie wohl der härtesten Bestrafung. Mit unphilosophischem Pathos schildert er den Mörder als ein wüthendes und reißendes Thier, welches die Existenz Aller bedrohe: aber er vergißt, daß hier über den gefangenen, vielleicht reuigen Mörder verhandelt wird, dem alle Wuth vergangen ist. Er schilt den Mörder, daß er nicht verdiene zu leben, und will, daß er sich selbst dieß sage: warum aber der Staat nicht auch ohne des Mörders Verdienst das Leben ihm schenken, und besonders dann liebreich ihm schenken sollte, wenn er selbst, der Missethäter, dieser Gabe unwerth sich erklärt, ist nicht abzusehn. Die „Heiligkeit des Gesetzes," das Princip, bliebe ungefährdet, wenn das Gesetz selbst diese Schenkung ein für allemal, d. h. die Abschaffung der Todesstrafe, stipulirte. Wahrhaft barbarisch aber ist das Verlangen, den Verbrecher ohne viel Federlesen bei Seite zu schaffen,

---

das sog. Futurum ausgedrückt; und man müßte dann auch die sinaitischen Gebote (2 Mos. 20) lesen: „Du wirst nicht tödten, du wirst nicht stehlen." — Und gleicherweise irrt Neumann, wenn er (ebend.) nach mosaischem Recht „mit dem Tode des Hohenpriesters jede Blutschuld erlöschen" läßt. Diese Erlöschung der Schuld galt nur für unvorsichtigen, nicht für böswilligen Todschlag. (4 Mos. 35, 22—25.)

weil er vielleicht entlaufen könne. „Ein eingesperrter Verbrecher," sagt Krug, indem er die Todesstrafe rechtfertigen will, „kann jeden Augenblick seine Freiheit wieder gewinnen und dann dieselben Verbrechen wieder begehen; kein Gefängniß, kein Schloß, keine Fessel ist fest genug für Menschen, welche Tag und Nacht auf ihre Befreiung sinnen und jeden dazu günstigen Umstand benutzen können." — So müßte denn hiernach der Verbrecher mit seinem Tode ein doppeltes — nicht nur das wirklich begangene, sondern auch ein künftig mögliches — Verbrechen, ja zugleich die Nachlässigkeit seiner Wächter abbüßen, die ihn möglicherweise entwischen lassen könnten! Wahrlich, eine solche Empfehlung der Todesstrafe mit Rücksicht auf Eventualitäten möchte man immerhin einen probabeln Rathschlag des Verstandes nennen, um sich auf die bequemste Weise ein für allemal des Verbrechers zu entledigen: aber einen „Rechtskanon der gesetzgebenden Vernunft" dürfte wohl Niemand im Untergrunde solcher Empfehlung entdecken! — Wie bald übrigens eine Discussion, welche nicht streng logisch verfährt, in bloße Declamation überschlägt, davon zeugt auch das „Recht," welches Krug den Mörder sich anmaßen läßt, und welches, wenn man ihn mit dem Leben davon kommen lasse, ihm „mehr Recht als der ganzen Gesellschaft" gewähre und ihn „gleichsam privilegire, jedes Gesellschaftsglied zu tödten." Jedermann weiß, daß Rechte und Privilegien geschützt, aber nie, weder hart noch linde, bestraft werden, und daß daher Strafen, auch die lindesten, niemals Rechte und Privilegien constituiren. Wo aber solche Nonchalance des Denkens und in Folge derselben solche Unklarheit herrscht, wie hier bei Krug, da fügt es sich denn wohl, daß man die Todesstrafe für die Gegenwart im Namen der „gesetzgebenden Vernunft," und doch nur interimistisch, nicht für alle Zukunft, fordert, als wenn die Vernunft selbst nur ein Interimisticum wäre. Bedenklich scheint es nur, auch die Giftmischer und Mörder so leichten Kaufs davon kommen, und auch dieses Gesindel — wie soll man sagen? — im Sonnenschein oder im Nebel einer künftigen Aufklärung, dem „Rechtskanon der gesetzgebenden Vernunft" zum Trotz, amnestiren und privilegiren zu lassen.

Wie aber hier bei Krug die angebliche Theorie sich gestaltet oder vielmehr verunstaltet, so gestaltet sich das Denken auf praktischem Gebiete und scheidet die Urtheile der Männer des praktischen Lebens. Die natürlichen menschlichen Gefühle, welche sittlich gegen das Verbrechen sich empören, aber auch nicht minder sittlich des Mitleids mit

dem Verbrecher und der Rücksicht auf die mangelhaften gesellschaftlichen Zustände, welche die Verwilderung des Verbrechers oft wie unverschuldetes Unglück erscheinen lassen, sich nicht erwehren können, — diese zwiefachen Gefühle für Recht und für Billigkeit, für Strenge und für Milde, schillern hier, wo es um die Todesstrafe sich handelt, entweder in einander und constituiren die mittlere, gleichsam die interimistische Partei, oder sie treten aus einander und bekämpfen sich in der absolut strengen und in der absolut milden Tendenz — im Legalitäts- und Humanitätsprincip — des Strafrechts.

Dagegen steht das streng philosophische Denken, die reine Speculation, schlechthin außerhalb dieser Parteien, und die Parteien sind Gegner ihrer Resultate. Denn nicht nur fordert sie überall die Todesstrafe und stellt sich hienach der Humanitätstendenz entgegen, sondern sie bestimmt auch die Strafe nach dem allgemein verpönten Grundsatz der Talion, und verdirbt es dadurch mit allen Parteien.

Wie Kant das Strafrecht und das Strafmaß begründet, dessen ist auch im ständischen Ausschusse gedacht worden. „Das System," sagte der Abgeordnete Schier, „welches der Philosoph Kant aufstellte, ist das System der Wiedervergeltung oder der absoluten Strafgerechtigkeit. Dieses System geht von dem Grundsatze aus, daß ein kategorischer Imperativ, d. h. daß die Natur und das Wesen der Gerechtigkeit verlange, daß jedem Menschen geschehe nach seinem Verdienste, daß die Folgen einer Handlung mit der Handlung selbst in das gehörige Gleichgewicht gesetzt werden." — Das ist richtig. Kant sagt in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre (S. 197): „Welche Art und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Princip und Richtmaße macht? Kein anderes, als das Princip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit), sich nicht mehr auf die eine als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Uebel du einem Andern im Volke zufügst, das thust du dir selbst an."*) Und an einem andern Orte

*) Hiezu bemerkt ein Kritiker (H. Stephani): „Bei dieser Stelle war es, wo wir herzlich erschrocken sind. Der Irrthum eines viel geltenden Mannes ist schon in scientifischer Hinsicht ein großes Uebel; betrifft er vollends einen praktischen Lehrsatz, so ist sein Einfluß noch mehr zu beklagen. Der gegenwärtige wird viele hundert Menschen zum Tode befördern. Darum sind wir so herzlich erschrocken und konnten die Thräne der Menschlichkeit nicht zurückhalten, weil

heißt es bei Kant: „Das Strafgeſetz iſt ein kategoriſcher Imperativ; und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückſeligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vortheil, den es verſpricht, ihn, den Verbrecher, von der Strafe oder auch nur von einem Grade derſelben entbinde.“ — Gegen dieſe Anſicht bemerkte Schier: „Obgleich dieſes Syſtem auf den erſten Blick haltbarer (als die andern Syſteme der Erziehung, Abſchreckung und Prävention) erſcheint, ſo ſtellt es ſich doch bei näherer Betrachtung als völlig unpraktiſch dar, da kein ſicherer Rückſchluß von den Folgen einer Handlung auf die Motive derſelben gezogen werden kann, indem bei den beſten Abſichten oft die ſchlechteſten Folgen hervorgehen, und ſo umgekehrt. Die Todesſtrafe insbeſondere aber läßt ſich durch dieſes Syſtem durchaus nicht rechtfertigen, weil nach demſelben culpoſe und doloſe Verbrechen gleich geſtraft werden müſſen.“ — Was indeſſen Schier gegen Kant hier einwendet, hält nicht Stich. „Culpoſe und doloſe Verbrechen“ (ſchuldbare Unachtſamkeit und Böswilligkeit) unterſcheidet auch das moſaiſche Recht (4 Moſ. 35, 20—25); und wenn, wie Schier meint, „kein ſicherer Rückſchluß von den Folgen einer Handlung auf die Motive derſelben gezogen werden könne,“ ſo gilt dieß nur in Betreff der moraliſchen Motive, die überhaupt kein Menſch mit Sicherheit beurtheilen kann. „Die Staatsgeſetze,“ ſagt Hegel in ſeiner Philoſophie des Rechts (§. 94, Zuſ.), „können ſich auf die Geſinnung nicht erſtrecken wollen, denn im Moraliſchen bin ich für mich ſelbſt, und die Gewalt hat hier keinen Sinn.“ — Der Staat richtet nicht die Moralität ſondern die Legalität der Handlungen ſeiner Bürger, richtet nicht das Verhältniß ihres Willens zum Sittengeſetz, ſondern das zum Staatsgeſetz, welches nicht eine Ordnung der Gemüther in ſich, ſondern lediglich die Ordnung des äußern menſchlichen Verkehrs feſtſtellt und organiſirt. Nur der obere, gleichſam vor Augen liegende Wille der Staatsbürger, der Verſtandeswille, welcher lediglich die Fähigkeit vorausſetzt, die geſetzlichen Folgen einer Handlung zu beurtheilen, aber nicht der untere, nicht der Vernunftwille, der in ſtiller Kammer vor das Gericht ſeines Gewiſſens ſich

---

dieß ſeiner von den wenigen Fällen iſt, wo auch der Philoſoph Thränen vergießen darf. — Den alten Satz: Auge um Auge, Zahn um Zahn, hat nur die morgenländiſche Rachſucht der Gerechtigkeit in den Mund gelegt.“ — Was doch nicht Alles das Morgenland am Abendlande (der Sonnenaufgang am Sonnenſchein) verſchuldet haben muß!

ſtellt, — nur die äußere, die Verſtandesfreiheit, nicht die innere, die Vernunftfreiheit, die ſich als Glied einer unſichtbaren aber darum nicht minder realen Ordnung kennt — nur jene, die Freiheit des bürgerlichen Verkehrs, iſt Gegenſtand der richterlichen Cognition des Staats. Und eben darum ſoll ſein Gericht nicht ein tief eindringendes, ſondern es ſoll ein oberflächliches ſein. „Ein Menſch ſiehet," ſagt die Schrift (1. Sam. 16, 7), „was vor Augen iſt; der Herr aber ſiehet das Herz an." Alſo auch die menſchlichen Richter. Wenn ſie richten im Namen Gottes, ſollen ſie nicht ſehen wollen, wie Gott ſiehet, ſondern wie ein Menſch ſiehet. Dieß können ſie, jenes können ſie nicht; und ſollen jenes daher auch nicht probiren und etwa ihre menſchliche Unvollkommenheit mit göttlicher Allwiſſenheit und ihre menſchliche Zurechnung, die zeitlich iſt, mit göttlicher, die für ewig entſcheidet, ausflicken und bürgerliche Handlungen moraliſch beurtheilen wollen. Die Richter ſollen nicht zugleich Beichtväter ſein. — Iſt aber die Stellung des Staats zum Verbrechen eine äußere, formale, ſo folgt ſchon daraus, daß er keinen andern Maßſtab ſeiner Strafen, als nur einen äußern haben kann; es folgt daraus die Gültigkeit des moſaiſch-kantiſchen Princips der Talion. — Aber auch andere Denker werden genöthiget, dem beizuſtimmen.

Herbart gründet in ſeiner „praktiſchen Philoſophie" die Nothwendigkeit der Gegenwirkung mit Beziehung auf beide Arten von Thaten, auf gute und auf böſe, nämlich Lohn und Strafe, auf die Idee der Billigkeit, welche zunächſt im Geſchmacksurtheile, „daß die unvergoltene That — gleichviel ob Wohlthat oder Wehethat — mißfalle, ihren Grund habe." (S. 134 f.) — „Die That, als Störerin," ſagt Herbart (S. 137), „mißfällt, und die Größe der That beſtimmt die Größe des Mißfallens." — Dieſer letztere Satz kann freilich nicht richtig ſein, denn das hieße behaupten, daß eben das Leben ſelbſt, welches nur als That, als Bewegung, entbunden wird, mißfalle; und dieß widerſpricht dem unmittelbaren Bewußtſein: alles Lebendige hat ſein Leben, den Grund ſeiner Thaten, und die That als Lebensäußerung lieb — die That als ſolche gefällt. — Aber Herbart ſchließt weiter. „Ein Poſitives," ſagt er, „das mißfällt, treibt zu dem Begriff des ihm gleichen Negativen, mit welchem zuſammen es Null machen würde;" und an einer andern Stelle ſagt er von dem Strafenden: es würde „die Nemeſis herausgefordert gegen den, der das Leid (die Strafe) verhänge, wo-

fern nicht dieſes Leid angeſehen werde als die bloße Negation der frühern Uebelthat des Straffälligen, gegen welche ſie ſich aufhebe, und mit ihr Null mache" (S. 206). — „Rückgang alſo des gleichen Quantums Wohl oder Wehe, von dem Empfänger zum Thäter, ſei das, worauf das Urtheil weiſe. Vergeltung ſei das Symbol, worin das Mißfallen ſich ausdrücke: eine ſcheinbare Poſition, worin eine Negation verhüllt liege." — „Nur die Abmeſſung des gleichen Quantums würde Schwierigkeiten machen, welches ſorgfältig beibehalten werden müſſe, weil jeder Fehler hiegegen einen unvergoltenen Ueberſchuß hervorbringen würde, der von neuem Vergeltung erforderte." — „Wer vergelte," ſo fährt Herbart (S. 139) nun fort, „bleibe unbeſtimmt; Niemand ſei unmittelbar angewieſen, die entgegenlaufende, gleichſam quitirende That zu übernehmen. Dem Beleidigten alſo ſei keine Rache zugemuthet; kämen aber die Eumeniden über den Beleidiger, ſo geſchähe ihm, was billig iſt." — Kann Jemand hier den Grundſatz der Talion verkennen? Wenn That und Vergeltung, Action und Reaction, einander aufwiegen, annulliren, quitiren ſollen: iſt das etwa ein Anderes, als „Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn" fordern? Dem Beleidigten will Herbart freilich keine Rache zumuthen; aber das iſt nur Ausflucht. Das Urtheil der Idee der Billigkeit weiſet, wie er ſelbſt ſagt, auf „den Rückgang des gleichen Quantums Wehe" nicht bloß zum Thäter, ſondern „vom Empfänger," vom Beleidigten, zum Thäter hin, und fordert dieſen außer und neben den Eumeniden (die auch innerlich ſtrafen) zur Strafe als Rache auf. — Die Rache als Princip des Strafrechts läßt von Herbarts Theorie ſich nicht entfernen. Zu bemerken iſt nur noch, daß die Vergeltung als Annullirung oder als Addition entgegengeſetzter Größen gedacht, nur ein unvollkommenes Zeichen für die Wechſelwirkung chemiſcher oder organiſcher Potenzen abgiebt. Das Reſultat ſolcher iſt allemal Product; und das gilt auch für die Talion. — Uebrigens will Herbart nicht, daß die Strafe lediglich um der Strafe willen verfügt werde; die Billigkeit ſoll nicht das poſitive Princip des Strafens ſein, ſondern nur als beſchränkendes bei der Strafe zugezogen werden; die Strafe ſoll eines Motivs bedürfen, und das Lohnſyſtem an etwas außer demſelben ſich anlehnen (S. 206). — „Das Motiv," ſagt er (S. 208), „könne von den Ideen der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts herſtammen; die Strafe könne zur Beſſerung, ſie könne zur Abſchreckung beſtimmt ſein." Inſofern ſie aber „in die

Rechts-Sphäre deſſen eingreife, den ſie betreffe, ſo erfordere die Möglichkeit, auf dieſe Weiſe zu ſtrafen, noch Beſtimmungen, welche der Rechtsgeſellſchaft anheim fallen: es müſſe im Voraus die Uebereinkunft feſtſtehn, Strafe ſolle nicht angeſehen werden, als erhebe ſie den Streit."

Der ideale Boden der Talion oder die Idee der Billigkeit iſt hier, wie erſichtlich, nicht auch ſchon der politiſche; die Nemeſis mit ihrer Wage oder die Eumeniden müſſen den Eintritt in den Staat erſt erbitten, und erlangen ihn auf Grund des Rechts, oder auf Grund „der Einſtimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge" (S. 120). — Hienach würde die Todesſtrafe auf einem Doppelgrunde — als Strafe überhaupt auf dem Recht, als angemeſſene Strafe auf der Billigkeit — beruhen. Aber ſchwer dürfte es werden, demnach eine Hinrichtung als den Effect eines bloßen Uebereinkommens und eines Geſchmacksurtheils, gleichſam wie eine conceſſionirte äſthetiſche Vorſtellung ſich zu denken und ſie damit vollſtändig gerechtfertiget zu erkennen. Die praktiſchen Ideen, und namentlich die der Billigkeit, die ſogar von einer falſchen Vorausſetzung ausgeht, können nicht der letzte abſolute Grund menſchlicher Lebensordnung ſein, und können die Berechtigung nicht aufweiſen, daß ſelbſt Menſchenleben ihnen zum Opfer fallen müßte.

Doch mehr als irgend eine andere Theorie hat Hegels Strafrecht auf die Meinungen und Anſichten der Zeitgenoſſen eingewirkt; und es bedarf daher einer beſondern Beachtung.

Zwar erklärt F. J. Stahl in ſeiner Philoſophie des Rechts (1. Aufl. 2. Bd. 1. Abth. S. 85) Hegels Anſicht der Strafe als „eine völlig nichtige." „Denn abgeſehen davon," ſagt er, „daß Hegel bloß die bürgerliche Strafe kennt und von der göttlichen nichts weiß, findet er das Weſen der Strafe bloß darin, daß bei ihrem Begriff ſowohl das Verbrechen als das Recht, welches daſſelbe aufheben ſoll, gedacht werden muß. Die eigentliche Frage aber, wie denn das Verbrechen durch ſie auch wirklich und reell aufgehoben werde, hat er ſich nicht einmal aufgeworfen. Es iſt ſchlechterdings das Weſen der Strafe nicht zu begreifen, wenn man vom Geſetze ausgeht, ſtatt von der Gerechtigkeit und Herrlichkeit des lebendigen Gottes."

Aber damit thut Stahl nicht nur Hegeln ſondern auch der Wiſſenſchaft Unrecht. Denn Recht und Staat haben ihrem vollen Begriff nach exiſtirt, auch wo der „lebendige Gott" ein unbekannter war: Recht und Staat und die Strafe, die auf dieſen Begriffen be-

ruht, müſſen von der Natur des Menſchen und von ſeinem natürlichen Gottesbewußtſein, vom Gewiſſen (Röm. 2, 15), abgeleitet werden. Das Chriſtenthum, indem es den Armen das Evangelium predigte und die Armen ſelig pries, indem es den Pflichtenkreis weit über die Grenzen bürgerlicher Schuldigkeit erweiterte (Matth. 5, 20—48), den Menſchen perſönlich verantwortlich machte (Röm. 14, 12) und das Bewußtſein einer höhern Freiheit als der bürgerlichen und eines höhern Staates als des irdiſchen (1. Cor. 7, 22; Epheſ. 2, 19; Phil. 3, 20) weckte und begründete, — das Chriſtenthum hat auch das irdiſche Staatsleben entwickelt aber nicht begründet. Der Staat kann vom Chriſtenthum weder abgeleitet noch durch daſſelbe erläutert werden. Nicht „von der Gerechtigkeit und Herrlichkeit des lebendigen Gottes," ſondern von der Ungerechtigkeit und vom Elende des Menſchen — von der Erbſünde — nach dem Worte des Apoſtels: „Wir wiſſen, daß das Geſetz geiſtlich iſt, ich aber bin fleiſchlich unter die Sünde verkauft" (Röm. 7, 14), muß die Wiſſenſchaft von Staat und Recht und Strafe als von ihrem Wurzelpunkte ausgehn. Der Ausgangspunkt des Hegelſchen Staats- und Strafrechts iſt dieß freilich nicht;*) aber er geht vom freien Willen des Menſchen, vom Recht und Geſetz aus und geht dann zum Unrecht, zum Verbrechen und zur Strafe über. Inſofern nun dieſer Gang anthropologiſch und nicht theologiſch iſt, iſt er der richtige.

*) Ueber die Erbſünde erklärt ſich Hegel (Rechtsphil. S. 18, Zuſ.) folgendermaßen: »Die chriſtliche Lehre, daß der Menſch von Natur böſe ſei, ſteht höher wie die andere, die ihn für gut hält. Ihrer philoſophiſchen Auslegung zufolge iſt ſie alſo zu faſſen: als Geiſt iſt der Menſch ein freies Weſen, das die Stellung hat, ſich nicht durch Naturimpulſe beſtimmen zu laſſen. Der Menſch, als im unmittelbaren und ungebildeten Zuſtande, iſt daher in einer Lage, in der er nicht ſein ſoll und von der er (?) ſich (?) befreien muß. Die Lehre von der Erbſünde, ohne welche das Chriſtenthum nicht die Religion der Freiheit wäre, hat dieſe Bedeutung.« — Aber genau iſt dieſe Erklärung nicht. Die chriſtliche Lehre behauptet nicht, daß die menſchliche Natur ſchlechthin böſe ſei; der innerſte Keim, der Geiſt, iſt geſund, iſt gut. »Ich habe Luſt«, ſagt Paulus, »an Gottes Geſetz nach dem inwendigen Menſchen« (Röm. 7. 22). Aber das Weſen — Seele und Leib — ſind verderbt; »ich ſehe ein ander Geſetz in meinen Gliedern, das da widerſtreitet dem Geſetz in meinem Gemüthe und nimmt mich gefangen in der Sünde Geſetz«; — »denn ich thue nicht, das ich will, ſondern das ich haſſe — das Böſe, das ich nicht will — das thue ich.« (V. 23. 15. 19.) — So ſind denn Sinn und Wille des Menſchen gut; nur ſein Sinnen und Wollen — »das Dichten des menſchlichen Herzens — iſt böſe von Jugend auf.« (1 Moſ. 8, 21.) Alſo hält es ſich mit der Erbſünde.

In Hegel's Theorie aber entblößt ſich der unterſte Boden, in welchem die politiſchen Tendenzen, welche man die liberalen zu nennen gewohnt iſt, und ſelbſt, im Widerſpruch mit Hegel's ſtrafrechtlichen Statuten, die Anſichten wurzeln, welche auf Beſeitigung der Todesſtrafe dringen. Die heutigen politiſchen Discuſſionen können in ihrem tiefſten Grunde nur im Lichte des Hegelſchen Syſtems verſtanden werden; und es bedarf daher eines nähern Eingehens auf daſſelbe.

„Der Boden des Rechts," ſo erklärt ſich Hegel in ſeiner Rechtsphiloſophie (§. 4), „iſt überhaupt das Geiſtige, und ſeine nähere Stellung und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei iſt, ſo daß die Freiheit ſeine Subſtanz und Beſtimmung ausmacht. Das Rechtsſyſtem iſt demnach das Reich der verwirklichten Freiheit, es iſt die Welt des Geiſtes aus ihm ſelbſt als eine zweite Natur hervorgebracht." — „Dieß, daß ein Daſein überhaupt Daſein des freien Willens iſt, iſt das Recht. — Es iſt ſomit überhaupt die Freiheit als Idee" (§. 29). — Hier ſteht Hegel auf der erſten Stufe des objectiven, des allgemeinen Geiſtes, wie ſolcher aus dem ſubjectiven Geiſt oder aus der geiſtigen Natur des Menſchen, ſeinem Syſtem zufolge, ſich entwickelt.

Aber das Recht iſt hier lediglich formal aufgefaßt, als gegebene Thatſache. Daß dem Recht, inſofern es unter Menſchen gilt, ein Ideales — das Rechte (rectum et justum) — zu Grunde liegen muß und nicht bloß als Product des freien Willens, inſofern ſolcher Willkür iſt, gedacht werden kann, weil ſonſt eine ſtete innere Auflehnung hervorgerufen würde, — das iſt bei Hegel nicht bedacht; und wäre freilich ſchwer zu bedenken geweſen, denn man weiß nicht, was das abſolut Rechte iſt. —

Außerdem aber liegt zwiſchen dem Rechten (welches, auch ohne es zu kennen, doch nothwendig vorausgeſetzt werden muß) und dem Rechte (zwiſchen justum und jus) das Unrecht. Niemals hätte es zum Recht — zur Geltendmachung des Rechten — kommen können, wenn das Rechte (justum) immer um ſeiner ſelbſt willen gegolten und Niemand dagegen ſich aufgelehnt hätte. Das Recht iſt daher Zeuge des Unrechts und ſetzt dieſes voraus; es iſt die Geltendmachung des Rechten gegenüber den Ungerechten, die das Recht anerkennen müſſen, weil ſie das Rechte nicht anerkennen wollen. So muß das Recht ideal deducirt werden.'

Um es aber real zu deduciren, gehört noch mehr dazu. Denn wie ſoll der Ungerechte das Recht — menſchliche Feſtſetzung und

Beſtimmung — anerkennen wollen, wenn er das Rechte ſelbſt (ſei es, was es ſei, und komme es her, wo es wolle), welches jedenfalls eine übermenſchliche Beſtimmung ſein muß, nicht anerkennt? Wie ſoll Jemand, kann man ſagen, den Willen ſeiner Nebenmenſchen reſpectiren, wenn er den höhern Willen, die Urquelle des Rechts oder das Rechte ſelbſt, nicht reſpectirt? Können wir an einen Solchen verſtändiger Weiſe auch nur den Anſpruch machen, daß er unſern Willen oder unſer Recht achte? Kann es ein Recht geben ohne Garantie deſſelben, worauf der ſich ſtützt, der es behauptet? Setzt das Recht, um es zu verwirklichen, nicht nothwendig die ſchützende Macht, den Staat, und dieſen als drohend und ſtrafend voraus? — Und kann man es, wenn man nüchtern die Sache betrachtet, wie ſie thatſächlich liegt, leugnen, daß dem Recht das Unrecht und der Staat, als Abwehr des Unrechts, vorausgeht, und daß demnach die Staaten und das nie ſchwindende Bedürfniß der Exiſtenz der Staaten die lauten Zeugen der im Menſchengeſchlecht herrſchenden Erbſünde ſind? — Widerſprechen kann man wohl; — ob aber widerlegen? — Um der Sünde willen kommt der Staat und aus dem Staate das Recht.

Hegel umgekehrt: aus dem freien Willen kommt ihm das Recht, aus dem Recht das Unrecht, das Verbrechen und die Aufhebung deſſelben durch Strafe, als Acte der bürgerlichen Geſellſchaft, von welcher er (§. 258) den Staat unterſchieden wiſſen will. Die Beſtimmung der bürgerlichen Geſellſchaft, ſagt Hegel, ſei es, „die Sicherheit und den Schutz des Eigenthums und der perſönlichen Freiheit zu bewirken. Dieſer letzte Zweck ſei daher das Intereſſe der Einzelnen als ſolcher, woraus denn folge, daß es etwas Beliebiges ſei, Mitglied des Staats (in dieſem Sinne) zu ſein." — Der Staat dagegen, in ſeinem Unterſchiede von der bürgerlichen Geſellſchaft, iſt ihm (§. 257) „die Wirklichkeit der ſittlichen Idee, — der ſittliche Geiſt als der offenbare, ſich ſelbſt deutliche, ſubſtantielle Wille, der ſich denkt und weiß, und das, was er weiß, und inſofern er es weiß, vollführt. Mitglied des Staats zu ſein, ſei daher die höchſte Pflicht" (§. 258). Nun wird zwar (§. 92) „Gewalt oder Zwang, abſtract genommen, als unrechtlich" erklärt und daraus die Nothwendigkeit abgeleitet, „Zwang durch Zwang," den erſten Zwang — die Verletzung des Willens, den Jemand in eine äußerliche Sache als ſein Eigenthum gelegt hat — das Verbrechen — durch einen zweiten Zwang (mithin Unrecht durch Un-

recht) aufzuheben: aber dieſer zweite Zwang oder die Strafe iſt ihm nicht nur „Wiederherſtellung des Rechts“ (§. 99) und „Manifeſtation der Nichtigkeit der Verletzung,“ ſondern zugleich (§. 97) „die Wirklichkeit des Rechts, als ſeine ſich mit ſich durch Aufhebung ſeiner Verletzung vermittelnde Nothwendigkeit.“ Durch Gewalt und Zwang, wie ihn der Staat vorausſetzt — durch Verbrechen und Strafe — wird bei Hegel der Begriff des Staats als „Wirklichkeit der ſittlichen Idee“ nicht alterirt. Der Staat, ein ununterbrochener Gährungsprozeß, in welchem fort und fort Zwang durch Zwang aufgehoben wird, macht deßungeachtet bei Hegel als ein durchaus ungetrübtes, reines, klares, durchſichtiges Weſen — als „Wirklichkeit der ſittlichen Idee“ — ſich geltend.

Und dieſe Idee des Staates iſt es, welche ſo vieler Köpfe ſich bemächtiget hat, daß ſie im Staate, — welcher, wie das Geſetz überhaupt (Röm. 5, 20), „neben eingekommen, auf daß die Sünde (durch Bewußtſein der Sünde) „mächtiger würde“ — das Endziel der Menſchheit, Heil und Seligkeit derſelben, erblicken, und, wie Hegel, das Leben in und mit dem Staate nicht bloß als Pflicht, ſondern als „höchſte Pflicht“ achten! — Das iſt das materielle Irrlicht der Hegelſchen Staats- und Rechtslehre.

Das formelle iſt die Methode, Begriffe aus Begriffen abzuleiten, und ſich dabei nach dem Begriffenen und zu Begreifenden nicht umzuſehn. „Der Gedanke iſt die Sache,“ ſagt Hegel; „einfache Identität des Subjectiven und Objectiven: was gedacht iſt, iſt; und was iſt, iſt nur, inſofern es Gedanke iſt.“ (Encyklop. Heidelb. 1817, §. 384). Dieſer Idealismus iſt das Element, in welchem das Denken ſchwimmen gelernt hat ohne Waſſer und wandeln, ohne einen Boden unter den Füßen zu haben. „Der Gedanke iſt die Sache,“ hat ja ein großer Denker geſagt: wie ſchön und wie bequem iſt es doch nun, mit den Gedanken die Sachen zu haben, und das ewige Leben unfehlbar zu ererben, wenn man das ewige Leben denkt!

Wie aber ſteht's denn um die Probe am Exempel? — Sind doch das nur Proben, die auf umgekehrtem Wege zu demſelben Reſultate gelangen. Kennt die Philoſophie ſolche Proben? Sie will die Erfahrung erklären; ſo müßte denn die Erfahrung die Philoſophie bewähren. Aber noch weiß die Philoſophie nicht, wie ſie ſolche Proben anſtellen ſollte, geſchweige denn, daß ſie ſie angeſtellt hätte. — Die Philoſophie — möchte ſie es ſich doch geſtehen! — hat das Pulver nicht erfunden, und den Stein der Weiſen hat ſie

auch nicht gefunden. Daß ſie aber aufgegeben, ihn zu ſuchen, in der Meinung, man könnne ihn nur zum Goldmachen gebrauchen, daß man Phyſik und Chemie nur noch in England zu den philoſophiſchen Wiſſenſchaften zählen will, das hat ſie vollends von ihrer Fährte verſchlagen.

Ja, man baut Syſteme, und baut ſie mit großem Fleiß. „Der Werth dieſer Rechtsphiloſophie," ſagt Gans in ſeiner Vorrede zu der Hegelſchen (Hegels Werke, 8. Bd.), „beſteht nicht ſowohl in der Begründung und Bodenlegung, welche ſchon von Rouſſeau und Kant bewirkt wurde, wohl aber in der Ausführung, Anordnung und in der ganzen wunderbaren Architektonik, die das Ganze jenen Bauten des Mittelalters an die Seite ſetzt, die durch ihre Erhabenheit nach ihren Höhen den Sinn zu richten wiſſen." — Dieß ſei zugegeben: iſt aber darum das Material ebenſo ſolide, als in jenen Bauten des Mittelalters? — „Indem ich einen Gegenſtand denke," ſagt Hegel (§. 4, Zuſ.), „mache ich ihn zum Gedanken, und nehme ihm das Sinnliche: ich mache ihn zu etwas, das weſentlich und unmittelbar das Meinige iſt; denn erſt im Denken bin ich bei mir, erſt das Begreifen iſt das Durchbohren des Gegenſtandes, der nicht mehr mir gegenüber ſteht, und dem ich das Eigene genommen habe, das er für ſich gegen mich hatte. Wie Adam zu Eva ſagt, du biſt Fleiſch von meinem Fleiſch und Bein von meinem Bein, ſo ſagt der Geiſt: dieß iſt Geiſt von meinem Geiſt — und die Fremdheit iſt verſchwunden." — Ja, ſie iſt verſchwunden, leider! denn der Gegenſtand ſelbſt, indem ihm das Sinnliche genommen, und er weſentlich das Meinige geworden und alles Eigene hat ablegen müſſen, iſt geſchwunden und hat nur ein Schattenbild — Geiſt vom Geiſt — hat nur den Geiſt ſich ſelbſt mit ſeinen Gedanken zurückgelaſſen. Da wird dann nichts leichter als das Begreifen oder „das Durchbohren des Gegenſtandes," denn „leicht bei einander," ſagt Wallenſtein, „wohnen die Gedanken." — „Doch hart im Raume ſtoßen ſich die Sachen;" und dieſes Bewußtſein wird nicht ſo leicht mit dem „Durchbohren" fertig; das Fremdartige der Dinge entfernt es nicht ſo leicht. So viel es aber davon entfernt, ſo viel hat es davon: es umarmt dann nicht, wie die Hegelſche Denkweiſe, anſtatt der Juno eine Wolke.

Hier trifft Stahl's Urtheil die Hegelſche Rechtsphiloſophie mit vollem Gewicht. „Iſt der Gang dieſes Naturrechts," ſagt Stahl (Philoſ. d. R. 1. Aufl. 1. Bd. S. 300. 302.), „nur die Durchfüh-

rung der falſchen Methode, ſo zeigt ſein Inhalt nur die Wiederkehr jener einen Unwahrheit, die leeren Gedankenbezeichnungen als Reelles zu betrachten." — „Die Diſſonanz, welche nur zu reell die Welt durchſchneidet, erſcheint hier bloß als abſtracte und findet auch in der Abſtraction ihre Löſung. Nicht daß wir, die beſtimmmten Menſchen, im beſtimmten Falle anders wollen als wir ſollen, wie der Apoſtel ſagt: „ich thue nicht, das ich will, ſondern das ich haſſe, das thue ich" — daß alles Daſein auf einen Zuſtand der Vollendung hinweiſt, den es zu erringen im Schweiße des Angeſichts vergeblich ſich abmüht — nicht dieſes iſt die Diſſonanz der ſittlichen Ordnung nach Hegel. Sondern daß das Sollen und das Wollen überhaupt exiſtiren; daß es zwei ſolche Vorſtellungen giebt. — Die ganze Menſchheit harrt auf Wiederherſtellung jenes Zuſtandes, in welchem menſchliches und göttliches Daſein ſich im Einklange finden. Bei Hegel hingegen iſt der Staat als die Einheit des Sollens (des unperſönlichen Denkens oder Gottes) und des Wollens (des Menſchen) die Löſung der Widerſprüche. Wenn daher Hegel ſich rühmt, jene allgemeine erſehnte Erlöſung nicht mehr als Jenſeits, ſondern ſie zum Dieſſeits gemacht zu haben, ſo kann man ihm nur zugeſtehn, daß, wenn er überhaupt Recht hätte, er uns wohl die Ausſicht auf das kommende Heil geraubt, aber keineswegs ein gegenwärtiges bereitet, oder auch nur gezeigt hätte." — „Als Chriſt" will Stahl „die Zuverſicht haben, daß einſt der Tag vollendeter Erlöſung kommen werde;" dagegen will der Hegelſche Rationalismus dieſe Zuverſicht als Bürger theilen; nicht der Herr (2. Tim. 4, 18), nein, der Staat, ſo lehrt man, „wird uns erlöſen von allem Uebel und aushelfen zu ſeinem himmliſchen Reiche" — auf Erden.

Und nimmt man die „philoſophiſche Auslegung" der Erbſünde (ſ. oben in der Note) zu Hülfe, daß nämlich „der Menſch im ungebildeten Zuſtande in einer Lage iſt, in der er nicht ſein ſoll und von der **er ſich** befreien muß;" — nimmt man an, daß der Menſch kann, was er muß, und daß er mithin unmittelbar die Stellung einnehmen und behaupten kann, die er als Geiſt, als freies Weſen, hat, „ſich nämlich nicht durch Naturimpulſe" — nicht durch Leib und Seele — „beſtimmen zu laſſen," und — wenn auch „fleiſchlich unter die Sünde verkauft" (Röm. 7, 14), ſo doch für eigen Geld ſich loszukaufen: — nimmt man dieſe „philoſophiſche" Auslegung der Erbſünde an, der zufolge dieß Uebel ſich leicht redreſſiren läßt, dann kann es durchaus nicht ſchwer werden, den Staat,

Digitized by Google

wie Rousseau und Kant ihn begründet haben, nach Hegel als die „Wirklichkeit der sittlichen Idee und des substantiellen Willens, die derselbe in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besondern Selbstbewußtsein habe" — kurz: als „das an und für sich Vernünftige" zu excoliren und darzustellen. — Nun eifert freilich Hegel selbst (§. 29) gegen „die seit Rousseau verbreitete Ansicht vom Recht als einer Beschränkung der Freiheit oder Willkür, nach welcher der Wille nicht als an und für sich seiender, vernünftiger, der Geist nicht als wahrer Geist, sondern als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigenthümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein solle." — „Nach diesem einmal angenommenen Princip," sagt er, „könne das Vernünftige freilich nur als beschränkend für diese Freiheit, so wie auch nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein äußeres, formelles Allgemeines herauskommen; jene Ansicht sei ebenso ohne allen speculativen Gedanken und von dem philosophischen Begriffe verworfen, als sie in den Köpfen und in der Wirklichkeit Erscheinungen hervorgebracht habe, deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die sie sich gründeten, eine Parallele habe." — Böse Früchte, das erkennt Hegel, haben jene Ansichten, auf welche er selbst sein Naturrecht gründet, getragen, insofern sie in neuester Zeit vom subjectiven individuellen Meinen und Dünken ausgebeutet und als Autorität geltend gemacht wurden. Edlere Früchte hat er gedacht zu erzielen, indem er auf jenen von Rousseau gepflanzten und von Kant gepflegten Stamm den „objectiven, an und für sich seienden, vernünftigen, wahren Geist" pfropfte, und diesen „wahren Geist" die Stelle der bisherigen Wahrheit in Kirche und Staat einnehmen und deren Autorität für sich in Anspruch nehmen ließe. — Aber wo und wie manifestirt sich jener objective Geist, wenn nicht in den subjectiven Geistern? Und wo wäre ein Subject, das nicht Stein und Bein darauf schwören möchte, daß es lediglich Organ des objectiven Geistes und Manifestation des „an und für sich Vernünftigen" sei? — Seichte Gedanken und fürchterliche Erscheinungen hat, nach Hegel, die Ansicht des Rechts zur Folge gehabt, „nach welcher der Wille als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigenthümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein sollte:" wird, so kann man fragen, die bloße Idee eines objectiven, wahren, vernünftigen Geistes jenen Gedanken in den Köpfen und demnach auch jenen Erscheinungen einen so festen Damm

entgegenstellen, daß „der Wille des Einzelnen in seiner eigenthümlichen Willkür" ihn nicht zu durchbrechen vermag? Die Kantische Definition des Rechts als „Beschränkung der Freiheit" vermochte den wilden Freiheitskitzel nicht zu zügeln: sollte dieß der Hegelschen gelingen, indem sie das Recht nicht als Beschränkung, sondern als „die Freiheit selbst als Idee" und das bloße „Dasein des freien Willens als Recht," mithin das absolut wollende Ich als an und für sich berechtigt, erklärt? Sollte dem Mißbrauch der individuellen Freiheit gewehrt werden können, wenn sie mit einem objectiven Geiste wie mit einem Knecht Ruprecht bedroht wird? — Der objective Geist Hegels ist nichts als ein Feigenblatt, welches der subjective gebraucht, um sich, oder die Individualität als das „an und für sich Vernünftige" und als absolut gültig zu präconisiren.

Diese Idee aber ist der Springpunkt aller Discussionen, die im Bereich des Geistes und jenseits der materiellen Interessen gepflogen werden. Die absolute Berechtigung der Individualität — des zufälligsten Dünkens und Meinens — und die absolute Perhorrescenz jeder Autorität in Betreff der Urtheile ist das Princip des Zeitgeistes. Von diesem ausgehend werden alle Fragen des höhern, des bürgerlichen und kirchlichen Lebens verhandelt; und das Problem der Todesstrafe fällt, wie jedes andre, den subjectiven Ansichten in die Hände. — Die Folge aber davon ist, daß Alles, auch das Wichtigste, auch die Todesstrafe, mit der höchsten Leichtfertigkeit behandelt wird. Denn ist auch jedem Einzelnen seine Meinung absolute und darum höchste Autorität, so weiß er es doch, daß sie es auch eben nur für ihn ist, und daß rund um ihn her viele Autoritäten sind, die der seinen das volle Gegengewicht halten, und sie absolut aufheben. — Wo Alle gleiche Autorität haben, da ist keine Autorität — da ist Anarchie, und da ist Alles gleichgültig. Wie das Recht des Eigenthums mit der bürgerlichen Autorität fällt und keinen Schutz mehr hat gegen gewaltsame Einbrüche, so fällt das Recht des Gedankens, wenn es keinen Schutz mehr hat gegen individuelle Einfälle. Wo, wie gegenwärtig, jede subjective Ueberzeugung gleich berechtiget sein soll, wo die gewissenhafteste Forschung und der scurrilste Aberwitz auf kirchlichem und politischem Boden gleiches Stimmrecht haben und Niemand dagegen einreden darf, da herrscht Anarchie, rohes Geplauder, auch unter der Form der zartesten Discretion und feinsten Etikette; — Anarchie im Reich der Gedanken ist der Charakter

unſers Zeitalters. — Hegel hat das Kindlein der abſoluten Autorität des Individuellen freilich nicht erzeugt. Es hat ſeinen Urſprung im Kantiſchen Satz des Dinges an ſich als des Unerkennbaren; Fichte hat es ausgetragen, und Schelling und Hegel haben ihm, jener mit der intellectualen Anſchauung und dieſer mit der abſoluten Methode, das philoſophiſche Wickelband angelegt. Aber mit dieſem Kinde hat ſich das Denken vom Gedachten, von den Sachen, gelöſet: daher die Anarchie, daher der Abſolutismus der Individualität.

Schon 1819 ließ H. Steffens in dieſem Geiſte über Recht und Freiheit und Staat in einer kleinen Schrift ſich vernehmen, welche den Titel führte: „Die gute Sache; eine Aufforderung zu ſagen, was ſie ſei, an Alle, die es zu wiſſen meinen.“ (Leipz. Brockhaus.) Gegen die Theſen dieſer Schrift trat Herbart mit Antitheſen auf. (Herbart gegen Steffens; Leipz. Brockhaus.)

Steffens ſchrieb (S. 30): „Ein jeder Menſch erſcheint in der Welt mit einer urſprünglichen Gabe; ſein von Gott ihm ertheilter Ruf, ſeine eigenthümliche Natur, dieſe beſtimmt allein ſeine Stellung, erzeugt ſeine Heimath, begründet ſein Recht.“

Herbart entgegnete (S. 40): „Das Recht durch die Individualität begründen zu wollen, iſt die allerärgſte und verderblichſte Verfälſchung des Rechts, die durch einen philoſophiſchen Irrthum nur jemals begangen werden kann. Dieß muß den Naturphiloſophen um ſo mehr ohne Schonung, dürr und derb geſagt werden, weil ſchon Spinoza, ihr Vorgänger, die empörendſte Lehre dieſer Art mit wahrer Frechheit in ſeinem tractatus politicus geprediget hat, und man um deſto größere Gefahr läuft, daß ſie vollends in ſeine Fußſtapfen hineingerathen werden.“

Eine andere Theſis von Steffens (die 5te) lautete alſo: „Freiheit iſt Einheit der urſprünglichen Natur, innere Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt.“

Herbart erklärte (S. 61): „Zwar kann die Freiheit nicht beſſer erklärt werden, als durch innere Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt; in dieſem Sinne nämlich, da der Menſch von innerer Sklaverei der Leidenſchaften befreit, als erfüllend das eigene Geſetz angeſehen wird: in dieſem Sinne ganz allein iſt die Freiheit eine Idee von abſoluter Würde und Vortrefflichkeit. — Aber der Menſch hat

sie nicht, er sucht sie nur; und sucht sie in seiner zeitlich-wirklichen Existenz, nicht in der ursprünglichen Natur seiner Seele."*)

Steffens aber behauptete ferner: „Freiheit ist reinste Darstellung der Liebe, heitere, ungehemmte Offenbarung des Besondern im Ganzen, dieses in jenem."

Herbart entgegnete: „Die vorstehende Thesis ist ein ächtes Kind der Modephilosophie, deren Charakter darin besteht, daß sie Alles in einander mengt; daher, wenn sie ja etwas Wahres zu offenbaren weiß, sie es wenigstens niemals bei einer „heitern und ungehemmten" Offenbarung bewenden läßt, sondern das Rechte mit dem Verkehrten, das Gerade mit dem Schiefen und Krummen in ein heilloses Chaos zusammenknetet." — „Es war ein wahres Wort, daß die Freiheit innere Uebereinstimmung sei; diese Wahrheit war schon verdorben, als die ursprüngliche Natur dazu kam. Nun vollends stürzt auch noch die Liebe herbei, — die das gerade Gegentheil der Freiheit ist. Sie verschmäht die Freiheit! Selbst die innere Uebereinstimmung genügt ihr nicht." — Uebrigens „ist Freiheit keine Darstellung; weder von der Liebe, noch von irgend etwas in der Welt; sie ist keine Offenbarung, weder eine heitere noch eine trübe, weder eine gehemmte noch eine ungehemmte; sie hat nichts zu schaffen weder mit dem Besondern und Allgemeinen, noch mit dem Ganzen und dem Theile."

Und schroffer noch, wo möglich, als in Betreff der Freiheit, traten sich die speculativen Standpunkte der Reflexion und der intel-

---

*) Herbart schließt diese seine Antithese mit den Worten: „denn die Seele ist weder in Zwiespalt noch in Einstimmung mit sich selbst, eben darum, weil sie wahrhaft Eins ist." — Er unterschied nicht Seele und Geist. „Die Seele," sagt er, „wird Geist genannt, sofern sie vorstellt, Gemüth, sofern sie fühlt und begehrt. Das Gemüth aber hat seinen Sitz im Geiste, oder Fühlen und Begehren sind zunächst Zustände der Vorstellungen" (Lehrb. zur Psychologie, S. 118). — Wenn aber jedes Accidens auf eine Substanz, und nach Herbarts eigener Lehre („Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein") Vielheit und Gegensatz der Accidenzen auf Vielheit und Gegensatz der Substanzen hindeuten, so kann der Gegensatz der Substanzen, welche den Kampf zwischen Geist und Gemüth oder zwischen den verschiedenen Zuständen der Vorstellungen anregen und Affecte erzeugen, die mit der höchsten Gewalt sich äußern, unmöglich außerhalb der Seele, zunächst im Leibe, liegen. Es ist schlechthin undenkbar, daß wenn das Innere des Menschen absolut einfach wäre, daß dann die innern Zustände nicht bloß momentan wechseln, sondern in einem und demselben Momente zwiespältig sein könnten.

lectualen Anschauung*), wie Herbart und Steffens sie behaupteten, in der Auffassung des Begriffs des Staats entgegen.

„Seinem Wesen nach," so erklärte Steffens, „beschränkt der Staat die Menschen durchaus nicht; er befreit sie vielmehr: denn er ist organische Darstellung der lebendigen Einheit einer großen Mannigfaltigkeit eigenthümlicher Naturen."

Herbart fragt: „Weiß Hr. Prof. St. nicht, daß der Staat die Menschen beschränkt, indem er Abgaben, Kriegsdienste u. dgl. von ihnen fordert?" — „Er weiß das sehr gut; es würde aber gemein klingen, wenn man so etwas sagen wollte. Die Naturphilosophie muß in Räthseln vorgetragen werden; die aber den Fehler haben, daß gleich daneben eine Auflösung steht, welche falsch ist, und deren Falschheit durch das Räthsel selbst nur noch mehr ins Licht gesetzt wird." — „Der Staat ist keine Darstellung, sondern er ist selbst eine lebendige Einheit; und indem er sehr passend mit einem organischen Leibe verglichen wird, bewährt sich die Vergleichung nicht so sehr in der Befreiung der eigenthümlichen Naturen, als in der Assimilation und in der Bändigung der chemischen Eigenthümlichkeiten, die bekanntlich erst dann ihre widerspenstige Natur an den Tag legen, wann das Leben aufgehört hat, und sie nun in wilder Anarchie den Leichnam zur Verwesung fortreißen. So lange aber der Leib noch lebt und gesund ist, müssen sie gehorchen, ja dienen; oder falls ihre Gewalt ihm zu groß ist, dann muß er unterliegen und sterben; gerade wie der Staat, wenn seine organische Reizbarkeit nicht mehr stark genug ist, um die Action der Großen, oder des Heeres, oder des Volkes, durch tausendfache Reaction zu überwältigen und sie zu seinem eigenen Heil umzulenken. — Da nun der Organismus seine Bestandtheile und ihre eigenthümlichen Naturen vielmehr beherrscht als befreit, so leuchtet ein, daß wir uns vergebens verwundert haben, als wir hörten, der Staat, der ihm ähnlich ist, beschränke die Menschen durchaus nicht!

Und viel mehr noch wußte Steffens vom Staate zu sagen:

„Der Staat ist," so behauptete er, „nicht für die Erscheinung, vielmehr für die Befreiung der Geister lediglich freie Ausbildung jeder Eigenthümlichkeit. Der unerschütterliche Glaube, daß die ungehemmte Entwickelung der unendlichen Mannigfaltigkeit

*) „Alle intellectuale Anschauung," sagt Herbart (S. 84), „ist Schwärmerei, und alle Schwärmerei droht den Uebergang in Fanatismus."

des Eigenthümlichen zugleich die organische Einheit Aller — die Erlösung auf jedem Punkte, auch die des Ganzen — sei, ist die heiligste Offenbarung der Liebe, die heiterste Darstellung des schönsten Vertrauens auf Gott, die tiefste Religiosität."

Hiegegen sprach Herbart folgendes, noch heute und zu aller Zeit höchst Beherzigungswerthe:

„Diese Thesis," sagte er, „entrückt, wie man sieht, den Staat der Erscheinungswelt: möge der Leser zusehn, was er mit einem Staate in der übersinnlichen Welt anfange! Nur wegen der „Befreiung der Geister" will ich suchen, ihm einiges Licht zu geben. — Man geht von der naheliegenden, wiewohl unrichtigen Vorstellung aus, daß jeder Organismus (z. B. ein Baum) einen einzigen Lebenstrieb in sich habe, welcher aber nicht anders als in der Spaltung der mannigfaltigen Triebe (in Blättern, Blüten, Kern, Schale ꝛc.) sich äußern könne, und so denkt man, daß die sämmtlichen einzelnen Theile durch ihr Wachsen gegenseitig von dem Drucke des Triebes sich befreien und erlösen, der in einem jeden wäre gehemmt worden, wenn er sich nicht in allen hätte Luft machen können. Dieser bloße, auf der obersten Oberfläche der Erscheinung liegende Erfahrungsbegriff der Vegetation enthält den Schlüssel zu den Lehren des Hrn. Steffens über die gute Sache. — In seinem Staate sollen sich die Geister befreien und wechselseitig erlösen, indem sie keinesweges irgend eine heroische Anstrengung für einander aufbieten, nichts für einander thun oder leiden, keine Art von Opfer bringen, sondern auf die bequemste Weise von der Welt das erhabene Werk der Erlösung vollführen, wozu weiter nichts erfordert wird, als „freie Ausbildung jeder Eigenthümlichkeit und ungehemmte Entwickelung ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit." Wie es dem Baum keine Mühe kostet, zu wachsen, so kostet es vermuthlich auch dem Menschengeschlechte keinen Kampf, sich zum vollkommenen Staate zu erheben, und falls dieser einmal erreicht wäre, sich in demselben zu erhalten!!! — Welche fürchterliche Abspannung aller sittlichen Kräfte würde entstehn, wenn diese Bequemlichkeits-Lehre allgemeinen Glauben fände! Was für ein Leichtsinn würde sich verbreiten, wenn die christliche Kirche sich auf eine solche Vorstellung von der wechselseitigen Erlösung einließe! Man mag sich die Erlösung denken, wie man will, immer bleibt sie das Höchste in der Religion, das Allerheiligste im Tempel; vorausgesetzt, daß man nur an Einen Erlöser glaube, in welchem die Menschheit sich selbst übersteigt, und vor welchem jeder Einzelne

ſich demüthigt, um eine vorhandene Wohlthat in tiefſter Ehrfurcht ſich zuzueignen, die er mit allen Andern gemeinſchaftlich genießt, zu der jedoch ſelbſt ſeinen Beitrag liefern zu wollen, der höchſte Uebermuth wäre, der ein menſchliches Herz anwandeln könnte."

Steffens aber erklärte ſich über ſeine projectirte Erlöſung durch den Staat noch näher.

„Der Staat," ſagte er, „iſt ein religiöſes Individuum, ſeine Freiheit nur durch Erlöſung, durch Anerkennen der geheimen Schuld, durch Reue und Buße zu erringen." — „Der Heiland iſt die innere Quelle aller bürgerlichen Freiheit, die Offenbarung der Liebe, die jede eigenthümliche Natur in ihrer Art beſtätigt und befreit, Kirche und Staat ſind Eins und jede freie Verfaſſung chriſtliche Theokratie."

Dieſe Ideen ſind ſeit 1819, da Steffens ſie ausſprach, nicht verklungen. Die Kirche im Staate aufgehn zu laſſen, den Staat nicht etwa an die Stelle der Kirche ſondern als Alles in Allem, und in zwiefacher Qualität, als Erlöſungsprozeß und als Erlöſungsreſultat — kurz: das irdiſche Daſein als Alles in Allem zu ſetzen und die Brücke zu einem jenſeitigen Leben, welches die Frucht des gegenwärtigen iſt, abzubrechen, die weltgeſchichtliche Thatſache des Todes und der Auferſtehung Chriſti als bloße Sage, als Mythus*), aufzulöſen — dahin geht ja das Streben einer großen Menge und Viele werden verführt, den Wahlſpruch ſich anzueignen: „Laſſet uns eſſen und trinken, denn morgen ſind wir todt!" (1 Cor. 15, 32.)

Darum iſt es wohl an der Zeit, an Herbart zu erinnern,

---

*) Mit dem Beifalle, welchen die Bearbeitung des Lebens Jeſu von D. F. Strauß gefunden, hat das Denkvermögen der Zeitgenoſſen kein ruhmvolles Denkmal ſich geſetzt. Wer z. B. den Glauben der Kirche an die Auferſtehung Jeſu mit Strauß von hyſteriſchen Viſionen etlicher Weiber und von altteſtamentlichen Deutungen der Jünger Jeſu ableiten und darin eine ihm genügende Erklärung der Thatſache dieſes Glaubens — eine vollkommene Congruenz jener angeblichen Urſache und dieſer thatſächlichen Wirkung — finden kann, der verdient, daß er ſie finde. Ein Solcher müßte auch glauben können, daß die Orkane vom Nieſen oder von den Blähungen der Windelkinder entſtehen. — Weiß man, daß die Natur die materielle Grundlage des menſchlichen Bewußtſeins iſt, und daß in der Natur kein erloſchenes Leben wieder erwacht, ſo weiß man auch, daß der natürliche Unglaube in einem Volke, welches durch Plato und Ariſtoteles, durch Herodot, Thucydides und Plutarch gebildet war, unmöglich anders, als durch die vollkommen beglaubigte Thatſache der Auferſtehung Jeſu überwunden werden konnte. Um dieß gewiß zu wiſſen, muß man freilich nicht bloß denken können, ſondern auch denken wollen.

der bekanntlich kein Pietiſt, aber ein klarer Kopf und, wie er oben ſelbſt es ausſpricht, ein entſchiedener Gegner der damaligen und heutigen Modephiloſophie war, die „das Rechte mit dem Verkehrten, das Gerade mit dem Schiefen und Krummen in ein heilloſes Chaos zuſammenknetet.“

In Betreff der Steffensſchen Theſis, daß „der Staat ein religiöſes Individuum und ſeine Freiheit nur durch Erlöſung, durch Anerkennen der geheimen Schuld, durch Reue und Buße zu erringen ſei,“ bemerkt Herbart:

„Hier iſt, dem Himmel ſei Dank! nun wenigſtens ein Zeichen, daß mit dem Worte Erlöſung nicht bloß geſpielt, ſondern daß Etwas von dem, was dieſer Ausdruck bedeutet, auch wirklich dabei iſt gedacht worden. Es iſt die Rede von Schuld, Reue und Buße.“

„Von wahrer Buße im ſittlichen Sinne,“ ſo erklärt ſich nun Herbart weiter, „hat ohne Zweifel erſt das Chriſtenthum den Begriff deutlich hervorgehoben. Es hat ihn unauflöslich mit dem ſich ſtets erneuernden Gefühle der Trauer um das Blut und die Wunden Jeſu Chriſti, mit dem ſchmerzlichen Gedanken des Todes am Kreuze und dem Gegenſatze zwiſchen der tiefſten Schmach des äußern Lebens und der höchſten innern Herrlichkeit, dergeſtalt zuſammengeknüpft, daß ſich unwillkührlich die ganze Seele von einem brennenden Haſſe des Böſen erfüllt, deſſen Beſiegung und Tilgung der einzige Zweck des erhabenen, freiwilligen Opfers geweſen iſt. Auf dieſe Weiſe iſt ein ſolcher Gemüthszuſtand hervorgerufen, in welchem der Menſch ſich bereit und willig findet, die geheime ſowohl als die offenbare Schuld anzuerkennen, ſie zu bereuen und zu büßen. Bis hieher ſind wir mit Herrn Steffens inſofern auf einem Wege, daß wir von einerlei Sache, der Erlöſung nämlich, reden; jedoch mit dem Unterſchiede, daß wir die Gemüthszuſtände einzelner Menſchen im Auge haben, deren Erlöſung, mit ihrer Beſſerung gleichen Schritt haltend, durch das Chriſtenthum eine Hülfe erlangt hat, die in ihrer Art nicht übertroffen werden kann; während der Gegner den Staat vor uns hinſtellt, in welchem er eine wechſelſeitige Erlöſung erblickt, die ohne Zweifel ihre Hülfsmittel aus dem jetzigen und künftigen Zuſammenleben der Menſchen erſt noch erhalten ſoll. Denn wie iſt ſonſt die Wechſelſeitigkeit möglich? Was alſo die Kirche als ſchon vollbracht, und zwar durch einen Einzigen, darſtellt, das ſoll nach Hrn. Steffens noch geſchehen, und zwar durch die Bürger eines Staates, alſo durch gewöhnliche Menſchen.“

„Und nun“ — ſo fährt Herbart fort — „verſuche man, hiemit die Behauptung zuſammen zu reimen, daß der Heiland die innere Quelle aller bürgerlichen Freiheit, die Offenbarung der Liebe, die jede eigenthümliche Natur in ihrer Art beſtätige und befreie, daß Kirche und Staat Eins und jede freie Verfaſſung chriſtliche Theokratie ſei!“

„Wer iſt hier der Heiland? Hat Jeſus Chriſtus jede eigenthümliche Natur in ihrer Art beſtätigt? Und heißt das Schulden bekennen, bereuen, büßen, wenn man ſich ſchmeichelt, in ſeiner eigenthümlichen Natur ganz vortrefflich zu ſein? Hat das Chriſtenthum ſo viel individuelle Sittenlehren, als es Menſchen mit verſchiedenen Sinnesarten giebt?“

„Wer vom Altare die geweiheten Gefäße nimmt, heißt ein Kirchenräuber. Wer aber ſich ſcheut vor der Vergleichung mit einem ſolchen Verbrecher, der hütet ſich nicht bloß, der Kirche etwas zu entwenden, ſondern auch irgend ein Geräth derſelben unnützer Weiſe zu berühren, vollends es zu irgend einem Privatgebrauche zu benutzen. — Die Kirche hat aber keine goldenen und ſilbernen Gefäße, die ihr gleich wichtig wären, wie die Worte und Ausdrücke, in welche ſie gewohnt iſt, ihre Gedanken niederzulegen. Die Kirche kennt nur einen Heiland und Erlöſer; wohl aber viele Staaten, folglich viele wechſelſeitigen Befreiungen, wodurch jede Eigenthümlichkeit in ihrer Art beſtätiget wird, wofern Hr. Steffens Recht hatte, dieſe Attribute dem Staate beizulegen. Eben deßhalb kann die Kirche nicht einräumen, daß ſie und der Staat Eins wären; ſie kann nicht erlauben, daß die Worte: Erlöſung und Heiland irgend Jemandem zu ſeinem Privatgebrauche dienen, ſondern dieſe Worte müſſen ſtets ganz genau im kirchlichen Sinne genommen werden. — Auch erbittet ſich die Geſchichte von Hrn. Steffens das Wort: freie Verfaſſung zurück. Sie iſt gewohnt, es für Sparta, Athen, Rom, zu gebrauchen, welche Städte bekanntlich nicht chriſtliche Theokratieen waren.“

Alſo äußerte ſich damals Herbart gegen ein Recht, welches durch die Individualität begründet werden ſollte, gegen eine Freiheit, welche als „Einheit der urſprünglichen Natur“ und als „reinſte Darſtellung der Liebe“ erklärt wurde, und gegen einen Staat, den Steffens als „ein religiöſes Individuum“ geltend machte, welches mit der Kirche verſchmelze und als ein Inſtitut gegenſeitiger Erlöſung und Befreiung der Bürger nach der eigenthümlichen Natur jedes Einzelnen ſich geſtalte. Und Herbarts Worte dürften auch heute nicht in den Wind geſprochen ſein.

Recht, Freiheit und Staat sind Ideen, die heutzutage jedes bewegliche Gemüth bewegen und Keinen gleichgültig lassen können, der den allgemein menschlichen Zuständen Sinn und Interesse zuwendet. — Diese Ideen, und namentlich die der Freiheit und des Staates, haben seit dem deutschen Befreiungskampfe (1813—15) wiederum eine Bedeutung gewonnen, wie sie ihnen zur Zeit der französischen Revolution beiwohnte; und wie sie nur vor der Bewunderung, mit welcher Napoleon die Gemüther erfüllte, hatte zurücktreten müssen. Freiheit im Staate ist seit dem Pariser Frieden die Hauptaufgabe des Zeitgeistes geworden, und vorzugsweise hat das jüngere Geschlecht derselben sich bemächtigt. Indem es im Befreiungskampfe den gereiften Männern zur Seite gestanden hatte, meinte es reif geworden zu sein und gedachte nicht, daß der Arm, der 1813 den seinen geführt, sieben Jahre zuvor den Arm der Väter zerbrochen hatte. Es hatte nur seinen Arm gefühlt; Napoleons Sturz war sein Werk. — Und so erhielt denn die Frage nach der Freiheit im Staate einen unreifen Sinn. Man fragte nicht: wie erlangt der Bürger Freiheit durch den Staat, sondern wie erlangt er sie gegen den Staat; man fragte nicht nach bürgerlicher, durch Unterordnung bedingter, sondern nach individueller, nach jugendlicher Freiheit, die im Widerstande sich äußert. Gehorchen wollte man wohl — da nun einmal das Gehorchen aus dem Staate sich nicht verdrängen läßt; — aber absolut — wirklich gehorchen — hören und thun, was ein Anderer will: davon wollte und will die jugendlich gesinnte Politik, (die Politik, der ihre Haut und die Gegenwart stets zu enge sind, und die daher stets den „Fortschritt" begehrt) nichts wissen: sie will wohl; aber sie will nicht. Darum ist der constitutionelle Staat ihr Eldorado, in welchem die monarchische Gewalt nicht absolut, sondern durch eine autonomische Volksvertretung und die in derselben sich bildende Opposition beschränkt ist.

In diesem sogenannten liberalen System findet die Erbsünde keine Stelle. Der Monarch ist hier Organ des Volkswillens und der Volkswille absolut gut; denn dieser Wille soll ja regieren; mittelst der Regierung regieren, die es dem Namen nach ist. Daß ein Volk, eine Gesammtheit freier Willen, eben als Gesammtheit nicht einen eigentlichen Willen, sondern nur ein Wollen (nur einen Ueberschuß von übereinstimmenden Willensrichtungen) haben kann, welches als Resultat verschiedener, mithin einander hemmender Willen, kein freier, selbstbewußter und sich selbst bestimmender

Wille iſt und auch nicht ſein kann, — daß Geſammtheiten immer nur ein vermitteltes, durch allerlei gute und auch ſchlechte Mittel erkünſteltes Wollen haben und äußern können — dieſe Einſicht wohnt dem Liberalismus nicht bei: das Volkswollen iſt ihm Volkswille und das Volk ein Geſammtindividuum! Noch weniger aber kommt es ihm in den Sinn, dem etwa irrenden Willen des abſoluten Monarchen den freiwilligen Gehorſam der Bürger als Correctiv entgegenzuſtellen.*)

So liegt es denn naturnothwendig im Charakter einer Richtung, welche das Dogma von der Erbſünde (und mit demſelben den Schlüſſel zum Verſtändniß der menſchlichen Inſtitute und der Geſchichte) als eine menſchenfeindliche Erdichtung herrſchſüchtiger Prieſter verwirft, daß ſie das menſchliche Weſen, wie es von Natur iſt und wie es ſich hat und fühlt, als conſtitutives Princip geltend macht. Als declaratives muß es freilich durchfallen. Denn die Stetigkeit der kleinen und großen Verbrechen im Privatleben und der Kriege im Völkerleben, trotz der ſteigenden Cultur und trotz der Herrſchaft des Chriſtenthums, die Bewunderung, die man der Tugend, als einer Seltenheit, zollt, und die Gleichgültigkeit gegen Untugend und Laſter — dieſe Zuſtände aus der edeln Natur des Menſchen erklären wollen, das hieße doch wohl den Stechapfel eine Frucht des Weinſtocks nennen? — Den Zuſtänden gegenüber, wie ſie ſind, hat man eine Binde vor den Augen und ein Brett vor dem Kopfe; dafür aber brennt das innere Licht um ſo heller, und die edle, abſolut vollkommene Natur des Menſchen wird nun das Princip, welches man den Anſchlägen der Weltverbeſſerung zu Grunde legt.

*) Dagegen haben es ſich in neueſter Zeit einzelne Sprecher dieſer Partei in den Sinn kommen laſſen, den Kampf der Jahre 1813—15 als eine Erhebung der Völker für ihre Throne und Dynaſtieen, und namentlich in ſolcher Weiſe die Erhebung Preußens, zu deuten, und darauf hin die Conſtitution als den ſchuldigen Lohn der Dankbarkeit der Herrſcher gegen ihre Völker zu fordern. Nun aber weiß jeder Schulknabe, daß Napoleons erfrorene Armee keinen Thron bedrohete, und daß die Völker, indem ſie das im flammenden Moskau und mit dem Winterfroſt begonnene Gottesgericht fortführten, nicht für, ſondern mit und unter ihren Fürſten recht eigentlich pro aris et focis kämpften. Darum aber iſt jene perfide Deutung, welche in gleicher Weiſe die göttliche Nemeſis zu ignoriren, ihr politiſches Bewußtſein zu proſtituiren und der hiſtoriſchen Wahrheit brutal ins Angeſicht zu ſchlagen kein Bedenken trägt — dieſe Deutung, inſofern ſie auf Gehör rechnet und Gehör findet, iſt ein grauenhaftes Zeichen des tiefen ſittlichen Verfalles unſerer Zeit überhaupt und der geſchwundenen ächt deutſchen Vaterlandsliebe insbeſondere.

Und da bringt es denn das Princip mit ſich, daß die Individualität, die urſprüngliche Natur des Menſchen, das bloße Daſein des Willens, wie er iſt, als Quelle des Rechts und als Freiheit gelten muß. Bedingungen der Freiheit — das Geſetz, als Grund der Freiheit — werden ignorirt; im Gegentheil: die Freiheit, das ſubjective Wollen, wird Grund des Geſetzes; die Freiheit iſt abſolut vorhanden. Und ſie iſt dann zugleich und unmittelbar, wie Steffens ſagt, „die Einheit der urſprünglichen Natur, die innere Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt.“ Wie man den inneren Zwieſpalt, die Gedanken, „die ſich unter einander verklagen oder entſchuldigen“ (Röm. 2, 15), bedämpfe, da mag Jeder ſelbſt zuſehen: wer zur liberalen Fahne, zum Princip der urſprünglichen Integrität, ſchwört, muß damit, wenn auch nicht aufs Klare und Reine, ſo doch ſo weit aufs Dunkle gekommen ſein, daß der Gegenſatz zwiſchen Seele und Geiſt, wie ihn das Wort Gottes hervorhebt (Ebr. 4, 12), nicht blos theoretiſch (damit iſt man längſt fertig) ſondern auch praktiſch aufgehoben und alle Gedanken der Selbſtbeurtheilung ſchlechthin billigende geworden. Auch iſt dann die Freiheit zugleich „reinſte Darſtellung der Liebe.“ — Iſt freilich die Liebe ihrem Weſen nach freie Aufopferung und Hingabe der individuellen Freiheit, der Freiheit des Ich, um eine ganz andere, eine entgegengeſetzte, eine gemeinſame Freiheit, eine Freiheit des Wir, in welcher das individuelle, iſolirte Ich untergeht (wie Paulus ſagt: „ich lebe, aber doch nun nicht ich;“ Gal. 2, 20), zu gewinnen; hat freilich die Liebe ihrem Weſen nach gar keine Rechte, weil ſie nämlich keine haben will, und der Genuß der Rechte als Gabe der Pflichten ihrem Geſchmacke nicht zuſagt: ſo will doch auch die individuelle Freiheit, das Princip der atomiſtiſchen Spaltung, nicht ohne Liebe ſein und des guten Rufes nicht entbehren, den die Liebe unter den Leuten hat. — Wie aber macht ſie das? — Sie trotzt und pocht zwar auf ihr Weſen als individuelle Freiheit, aber ſie behauptet, das ſei „reinſte Darſtellung der Liebe“ d. h.: ſie lügt mit dreiſter Stirn. — Das iſt die Liebe, die heutzutage in ſo Vieler Munde iſt; eine Liebe, die nach keinem Liebesbande, nämlich nach keinem innern des Wollens und Glaubens, fragt, weil Bande ja beſchränken, und von keinem andern gemeinſamen Bande als von der gemeinſamen Ungebundenheit wiſſen will.*) Liebe ohne Selbſt-

*) In der Verſammlung der Deputirten der freien Gemeinden zu Nordhauſen (Septbr. 1847) verſtändigte man ſich in Betreff der Frage: „Was einigt uns?“ dahin, daß „die Freiheit des Menſchengeiſtes gegenüber aller

beſchränkung, Verſchmelzung mit Andern ohne Einbuße am Abſolutismus der Individualität — kurz: das Zuſammenleben im Aggregatzuſtande, und nicht als Organismus, das iſt das Weſen und die Tendenz, welche der Liberalismus mit dem Worte „Liebe“ bezeichnet. Und mit gleicher Verkehrung und Umkehrung der Begriffe nennt man dann auch den Staat einen Organismus, aber nicht einen ſolchen, der da organiſirt, der die eigenthümlichen Naturen, die Elemente des Staats, organiſch verſchmilzt, bändigt, beherrſcht, ſondern umgekehrt, der ſie befreit, entbändigt und von jeder Beſchränkung löſet, die Kirche beſeitiget und dergeſtalt ſeinem Weſen nach Deſorganiſation oder die abſolute Anarchie iſt.

Die alte organiſche Conſtruction der geſellſchaftlichen Zuſtände in Staat und Kirche hat allerdings noch Beſtand, und namentlich in den nordöſtlichen Staaten Europa's. Aber daß der Organismus, und beſonders der kirchliche, bröcklich wird; daß auch hier die Anarchie der Gedanken, der Abſolutismus der Individualität — oder, wie man in Nordhauſen freigemeindlich ſich ausdrückte, „die Freiheit des Menſchengeiſtes gegenüber aller angeblichen übermenſchlichen Offenbarung,“ — nach dem freien Worte Pharao's (2. Moſ. 5, 2): „Wer iſt der Herr“ (Jehovah), „deß Stimme ich hören müſſe?“ — daß dieſe Art der innern Freiheit, wie ſie im Süden und Weſten Europa's bereits nach außen tritt, auch unter uns mächtig geworden, tief in die Gemüther ſich eingefreſſen und die organiſche Kraft in Staat und Kirche angefreſſen hat, wird Niemand leugnen wollen, der nicht mit der liberalen Partei den Verfall wie Erhebung und die bloße Verwerfung des Alten wie Erneuerung anzuſehen ſich überreden kann. — Auch wird man nicht meinen dürfen, mit einer Brochüre dem Uebel abhelfen und den Schaden heilen zu können, der in die Maſſen eingedrungen iſt und deſſen Wurzeln keineswegs dort zu ſuchen ſind, wo der Schaden ſich zeigt. — Deßungeachtet wird aber doch die Pflicht, auf den Schaden hinzuweiſen (das dicere et animam salvare), nicht aufgehoben. Vermag doch Niemand mehr, als Zeugniß abzulegen.

Und welche Stimme könnte hier wohl kräftiger zeugen, als Herbarts Stimme, die er zu ſeiner Zeit gegen den Geiſt erhob, der

---

angeblichen übermenſchlichen Offenbarung“ (ſ. Wiclicenus kirchl. Reform, October 1847) — mithin Ungebundenheit gegenüber der Gebundenheit in der Kirche — das einigende Princip ſei. Jedes andere Princip wurde verworfen. Alſo: das Princip der Auflöſung, der Verweſung, wurde Princip der Einheit; der Wahnwitz Princip der kirchlichen Reform!!

ſeitdem mächtig gewachſen iſt? Er kam nicht im Namen des Glaubens, nicht im Namen der Kirche, nicht im Namen irgend einer „angeblichen übermenſchlichen Offenbarung.“ *) „Der Glaube,“ ſagt der Apoſtel (2. Theſſ. 3, 2), „iſt nicht Jedermanns Ding;“ den Anſpruch der Kirche kann man zurückweiſen, und dennoch ein Anſehn behaupten. Auch kam Herbart nicht im Namen einer ſpeculativen Philoſophie: ſein Anſpruch gründete ſich auf den Menſchenverſtand, der allerdings Jedermanns Ding ſein ſollte, wenn er unter Menſchen Menſch bleiben will. — Aber freilich, auch dieſe Beſchränkung der individuellen Freiheit wird — es iſt Thatſache — von Vielen perhorrescirt; und es iſt daher nicht überflüſſig, auch noch an einige Sätze zu erinnern, welche Herbart am Schluſſe ſeiner Schrift als Theſen im Namen des Menſchenverſtandes und als Correctiv des Unverſtandes hingeſtellt hat.

„Man wird,“ ſagt er (S. 76), „über die gute Sache nicht leicht ſchreiben, wenn man nicht ihretwegen einige Beſorgniß hegt. — Die Beſorgniſſe aber entſpringen theils aus der unſichern Lage Deutſchlands unter den Nachbaren, theils aus dem verworrenen Streben vieler Köpfe im Innern. — Zu dem verworrenen Streben vieler Köpfe gehört nun zwar nicht der Wunſch nach repräſentativen Verfaſſungen, aber wohl die Begierde, daß bei uns ein eben ſolcher Kampf zwiſchen der Regierung und der Oppoſitionspartei ſein möchte, wie in England und Frankreich. — Aber die Reibung iſt nicht das Rechte; und eine Exiſtenz durch beſtändigen Streit gleich ſtarker Parteien iſt eine ſchlechte Exiſtenz; ſie iſt ebenſo unſicher als unwürdig. Sicherſtellung der bürgerlichen Freiheit durch den beſtändigen Kampf der Ariſtokraten und Demokraten, durch unaufhörliches Streben und Gegenſtreben zwiſchen König, Adel und Volk, iſt eins der gefährlichſten politiſchen Phantome; entſprungen aus Mißdeutung der Geſchichte alter und neuer Zeit. — Der Kampf iſt laut, aber die Eintracht iſt ſtill. Mag nun immerhin der Strudel brauſen und ſchäumen, wenn die Tiefe ruhig liegt! Aber wehe uns, wenn wirklich das ganze Element ſich regt. Dann hört die Ordnung auf; Anarchie geht voran, Deſpotismus kommt bald hintennach. — Repräſentative Verfaſ-

*) Deßungeachtet wollte ein Recenſent der Herbartſchen Schrift bemerkt haben, daß „der obſcure Verfaſſer“ (Herbart war damals noch wenig bekannt) „tief in den gröbſten Obſcurantismus und Myſticismus verſunken zu ſein ſchiene.“ Wer weiß, ob es Manchem nicht ebenſo erſcheint, weil Herbart dem Chriſtenthum und der Kirche verſtandesgemäß ihr Recht wiederfahren läßt.

jungen nöthigen die Regierung, eine Partei zu suchen, sobald man ihr parteiisch widerstrebt. Das ist nicht nur wider ihre Würde, es ist auch wider die Würde des Staates und des Volkes. — Soll Deutschland Heil finden in Repräsentationen, so müssen durch die Nation, durch die öffentliche Meinung, die Fehler vermieden werden, die sich anderwärts in diese Formen eingeflochten haben. Die Regierung muß nicht zu schleichenden Maßregeln getrieben werden; sie muß ihren ganzen monarchischen Charakter behalten, denn auf ihm beruht die Zuverlässigkeit der Ordnung."

So urtheilte Herbart. Sein politisches System steht, wie man sieht, mit der constitutionellen Tendenz der Zeitgenossen im entschiedenen Widerspruche. Doch würde man sehr irren, wollte man ihn etwa des Stabilismus oder gar des Servilismus beschuldigen: Parteinahme lag nicht in seinem Charakter; er lebte den eignen Untersuchungen*) und sein System war seine wissenschaftliche Ueberzeugung — die Ueberzeugung eines klaren Kopfes und eines gründlichen Denkers. Will die liberale Partei sich vorzugsweise der Wissenschaftlichkeit rühmen, so muß sie Herbarts Ansicht als unwissenschaftlich, und überhaupt scharfe dialektische Begriffsbestimmung stumpfen und leicht hingeworfenen Meinungen gegenüber als unwissenschaftlich verurtheilen.

Zwei Denkweisen — Herbart's Denkweise und die, welche in Hegels und Steffens Worten sich ausspricht — treten im Obigen einander gegenüber. Zwischen beiden steht das Problem der Todesstrafe; und wird es zwar von beiden in gleicher Weise entschieden, so wird es doch nicht in gleicher Weise behandelt: das Resultat, obwohl auf beiden Seiten dasselbe, wird nicht auf gleichem Wege gewonnen, und würde demnach in Betreff seiner Gediegenheit, seiner innern dialektischen Energie — mithin in Betreff seiner Wahrhaftigkeit — ein sehr verschiedenes sein können. Dieß aber ins Auge zu fassen, im Bewußtsein zu stehen, daß die Gültigkeit einer Wahrheit nicht minder von der Art ihrer Ermittelung als von ihrem Inhalte abhängt, — das ist für die vorliegende Untersuchung von der höchsten Bedeutsamkeit.

Die deutsche Sprache hat zwei Worte, welche zwei Erkenntnißvermögen, zwei Organe des höhern Bewußtseins bezeichnen: Ver-

*) „Ich wende Jahre auf eigene Untersuchungen," sagt Herbart (s. Kleinere philosoph. Schriften, herausgegeben von Hartenstein; 1. Bd., S. 555), „ehe ich mir einige Tage nehme zu solchen Beschäftigungen, die mich unwillkürlich in Polemik verstricken müssen."

nunft und Verſtand. Sie ſind in der Sprache gegeben als uralter Beſitz, und nicht etwa als techniſche Ausdrücke irgend eines philoſophiſchen oder pſychologiſchen Syſtems; ſie ſind eine unmittelbare Gabe des ſchöpferiſchen Sprachſinnes, und ihr Grund kann daher kein anderer ſein, als der Grund der Sprache ſelbſt, nämlich Offenbarung des Innern. Die beiden Wörter Vernunft und Verſtand beweiſen durch ihr bloßes Daſein, daß der Menſch Vernunft und Verſtand hat, daß er ein vernünftiges und verſtändiges Weſen iſt, welches vernehmen und verſtehen und in ſolcher zwiefachen Weiſe das gemeine Bewußtſein, das Kennen oder das Bewußtſein des Aeußern, wie es die Sinne vermitteln, überſchreiten, und zum höhern Bewußtſein, zum Erkennen, zum Bewußtſein des Innern der Dinge, vorſchreiten und ſich erheben kann. Der Unterſchied beider Geiſtesthätigkeiten iſt wiſſenſchaftlich zwar nicht feſtgeſtellt; daß er aber ſtattfindet, lehrt ſchon der Unterſchied der Worte ſelbſt und ebenſo ein gewiſſes allgemeines Gefühl, dem gemäß ein verſtändiger und ein vernünftiger Menſch ſehr beſtimmt unterſchieden zu werden pflegt.

Den verſtändigen Menſchen erkennt man freilich leichter, und man darf wohl auf allgemeine Zuſtimmung rechnen, wenn man den Verſtändigen als ſolchen erklärt, der zu ſeinen Zwecken die rechten Mittel zu wählen, Urſache und Wirkung abzuwägen, überhaupt im Cauſalnexus oder im Bereich der Naturnothwendigkeit ſich zu orientiren weiß. Das Werden, kann man ſagen, iſt der Gegenſtand der Thätigkeit des Verſtandes: „wer da weiß, wie eine Sache entſteht, hat ſie verſtanden; das Geheimniß der Erkenntniß iſt das enthüllte Geheimniß der Erzeugung der Dinge.“*) — Ein problematiſcheres Weſen für den wiſſenſchaftlichen Begriff (denn praktiſch verſteht ein Jeder darunter ſein Ich) iſt der Vernünftige. Man hat die Vernunft als das Vermögen der Ideen, als ein ſchöpferiſches Princip erklärt, aber einen beſtimmten Unterſchied zwiſchen Vernunft und Phantaſie hat man nicht angegeben. Hier läuft ein Irrthum mit unter. Man verwechſelt die combinirende oder praktiſche Thätigkeit, zufolge welcher der Verſtand erfindet und die Vernunft die Ideen bildet, mit der erkennenden oder theoretiſchen. „Dem Sprachgebrauche nach,“ ſo bemerkt Herbart (Lehrb. zur Pſychologie, S. 21), „bezeichnet das Wort: Verſtehen, ſo wie nach der Etymologie das Wort: Vernehmen, nicht ſowohl eine fühlbare Thätigkeit, als vielmehr

*) S. Trendelenburg's logiſche Unterſuchungen, Berlin, G. Bethge, 1840. 1. Bd. S. 68.

eine Hingebung an etwas Fremdes, das da soll verstanden oder vernommen werden." — Vernehmen soll die Vernunft, was sie nicht hat, was nicht in ihr liegt. — Wenn aber der Verstandeserkenntniß das Bewußtsein und die Würdigung der Mittel anheimgegeben ist, sollte dann nicht der Vernunfterkenntniß das Bewußtsein und die Würdigung der Zwecke, und nicht etwa nur der in ihr, oder vielmehr in der menschlichen Natur, sondern auch der außer ihr, der in der Schöpfung liegenden Zwecke anheimfallen? Versteht man aber unter Zwecken freie, persönliche Willensbestimmungen, ein Wollen, welches Grund oder ideelle Ursache einer Reihe von Handlungen, Wirkungen, Folgen, wird, so wäre die Vernunft das Vermögen, im Reiche der Freiheit sich zu orientiren, die Schöpfung als das Werk eines persönlichen, Zwecke setzenden Gottes und die Dinge in der Welt nach ihrem Grunde, oder, was dasselbe ist, in ihrem Sein als Wesen und Dasein im Verhältniß zum Schöpfungszwecke und unter einander zu erkennen und zu würdigen.*) Beide Fähigkeiten, die Vernunft, wie der Verstand, wären demnach dem Menschen gegeben, um auf dem sturmbewegten Meere des Lebens, dessen Wellen im Conflicte der Natur mit dem Geiste, der Nothwendigkeit mit der Freiheit, so oft hoch aufschlagen, sich zurecht zu finden; in beiden hätte er Compaß und Karte: die letztere, die Karte, im Verstande, den Compaß in der Vernunft.

Aber Compaß ohne Karte und diese ohne jenen sind schlechte Führer; wenn Vernunft und Verstand sich nicht gegenseitig bedingen, so irren sie beide. Irren aber ist der Menschheit Loos; denn treffender vielleicht als Fichte, der die Trägheit als Grundsünde ansah, dürfte die Einseitigkeit als Folge der Selbstsucht dafür angesehen werden; man könnte jene die materielle, diese die formelle Ursache der Irrthümer und der sittlichen Uebel nennen.

Als Folge nur dieser natürlichen Einseitigkeit muß man es ansehen, wenn der Charakter des speculativen Denkens — des Denkens auf Grund und nach Maßgabe des Begriffs — zu allen Zeiten zwiefach, als vorherrschend subjective oder als vorherrschend objective Denkweise, als Vernunft- und Verstandesspeculation sich gestaltet, und als Idealismus den Geist oder den Gedanken, dagegen als Realismus das Sein und die Materie als das Fundamentale des Bewußt-

*) „Wenn aus der wirkenden Ursache und dem Zwecke erkannt wird, so wird aus den Gründen der Sache erkannt." (Trendelenburg log. Unters. 2. Bd. S. 100.)

seins geltend gemacht hat. Wie im Alterthume bis an die neueste Zeit heran die platonische und die aristotelische Denkweise sich sonderten, so hat in unserm Zeitalter Kants Vernunftkritik zwei positiv entgegengesetzte Denkweisen, die idealistische in Fichte, Schelling und Hegel, die realistische in Herbart und Trendelenburg erzeugt und ausgeboren.

Jene, die idealistische — deren Grundlage die Vernunft ist (welche aber vergißt, daß der Geist durch den Verstand zur Vernunft gekommen) — wird von Fichte als ein absolutes Setzen des Subjects und Objects (des Ich und Nichtich), von Schelling als innere selbstbewußte oder intellectuale Anschauung und von Hegel als immanente dialectische Bewegung des Begriffs charakterisirt. Indem die Vernunft oder das Selbstbewußtsein, das Ich, gleichsam dicht über der Wurzel abgeschnitten und als ein absolut existirendes (gleichsam in der Luft und aus keinem Samen erwachsenes) Gewächs angesehen wird*), setzt sie sich als das Absolute, als das unmittelbar Gewisse des Bewußtseins, und geht somit von der Voraussetzung der absoluten Integrität der Begriffe, mithin von der Voraussetzung der unmittelbaren oder doch (bei Hegel) der in sich und durch sich allein vermittelten Wahrheit des im Begriffe, im Geiste Gegebenen und Vorgefundenen aus.**) Ihr gegenüber (aber auf einem viel beschränkteren Terrain) arbeitet die realistische Denkweise, die Denkweise des Verstandes, welche im Gegensatz zur idealistischen nach innen gekehrten Anschauung im Charakter der nach außen gerichteten Umschauung und Besinnung, in der Form der Reflexion (bei Herbart näher als „Methode der Beziehungen" bestimmt), sich bewegt und (namentlich bei Herbart) von der Nachweisung der relativen Un-

*) Fichte sagt in seiner Wissenschaftslehre (2. Ausg. S. 10): „Man hört wohl die Frage aufwerfen: was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtsein kam? Die natürliche Antwort darauf ist: ich war gar nichts; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist." — Doch natürlicher würde statt dieser dialektischen die physiologische Antwort gegeben: das Ich, ehe es Ich wurde, war Proceß, der mit der Zeugung begann und zur Blüte des Selbstbewußtseins sich entwickelte. Das ganze Leben des Embryo und des Kindes von seiner Geburt an bis zum Moment, da es sich Ich nennt, ist demnach Keim und Wurzel des Ich, und dieses aus jenem Proceß zu erklären.

**) „Die Schellingsche Schule," sagt Herbart (s. kleinere philosoph. Schriften, 1. Bd. S. 548), „giebt, nach der Weise aller Schwärmer und gegen alle gesunde Philosophie, eine unmittelbare Anschauung des Wahren und Realen als ihre Erkenntnißquelle an."

wahrheit der Begriffe, nämlich der innern Widersprüche, mit welchen sie behaftet sind, ausgeht. Diese letztere Denkweise, die das Werden der Dinge zu erklären, sie zu verstehen, sich bemüht, geht skeptisch und analytisch zu Werke, und ihre Producte sind nur Ergänzungen im Reiche der Gedanken, ihre Arbeit ist gleichsam nur Flickarbeit. Dagegen verfährt die absolute Vernunftanschauung dogmatisch, überspringt mit dem (halbverständigen und ganz unvernünftigen) Spinoza den Begriff und die Bedingung des Werdens*) (setzt einen Anfang ohne einen Grund des Anfangens), oder substituirt dem vermittelten Werden einen dialektischen Hokuspokus (nach Hegel: „eine Einheit des Seins und des Nichts als die Wahrheit beider," welches dann „Werden" oder „reines Uebergehen mit Entfernung aller Zeit-

*) »Schellings Lehre,« sagt Herbart (a. a. O. S. 553), »ist eine Modification der Lehre vom absoluten Werden. Das Werden oder die Veränderung wird von vielen Philosophen absolut gesetzt, weil die gewöhnlichen Erklärungen desselben nach dem Causalbegriffe nicht ausreichen. Hier unterscheiden sich die Philosophen von dem gemeinen Verstande nur darin, daß sie die von diesem vergeblich versuchte Erklärung des Werdens wieder aufgeben und zur Rohheit der Anschauung zurückkehren. — Die Anschauung giebt hier den Widerspruch, daß ein Ding, welches noch dasselbe ist, wie zuvor, doch anders geworden ist, als es war. Wer nun das Werden absolut setzt, der läßt es bei diesem Widerspruch; und ein solches Philosophiren ist demnach in seiner einfachsten Gestalt nichts Anderes, als bloße Unterlassung und Zurückweisung desjenigen Denkens, welches zu vollführen eben die Schuldigkeit des Philosophen gewesen wäre. — Das Hinstellen widersprechender Begriffe, als ob sie eben in und mit dieser ihrer Ungereimtheit, ohne Verbesserung, die ächten Träger alles menschlichen Wissens sein könnten, hat nun Schelling mit gar vielen andern Philosophen gemein. Indem aber Andere, anstatt die Widersprüche klar an den Tag zu legen, vielmehr davon als von den unbegreiflichen Grenzpunkten menschlicher Einsicht reden, welche im Denken überwältigen zu wollen, viel zu kühn und eine Art von Frevel sein würde, legt uns Schelling mit dürren Worten die Widersprüche vor Augen, und verlangt dabei, daß wir sie eben als solche auch für nicht widersprechend, sondern für die allerklarsten, durchsichtigsten Einheiten annehmen sollen. Die Neuheit dieses Verlangens wirkt auf den Anfänger gerade so, wie auf manche Männer von hellem Blicke die Einsicht, daß, wohin unter den vorhandenen Systemen man sich auch wenden möge, überall das Undegreiflichste in den unentbehrlichsten Principien liege, daher sie sich noch am liebsten bequemen, nur gleich anfangs die große Synthesis des Sein und des Werden zu vollziehen, das heißt, die allerschneidensten Gegensätze für einerlei zu erklären, und hiemit den gröbsten, härtesten, unverzeihlichsten aller Widersprüche zum Anfangspunkte der Weisheit zu machen; welches denn eben nicht besser ausgeführt werden kann, als von Spinoza oder von Schelling geschehen ist.«

vorſtellung" genannt wird*), und überſpinnt dann mit dem dialektiſchen Netze das Univerſum — Gottheit und Welt — um beide wohl in einander geknetet und dialektiſch corrigirt, als Beute und Inhalt des abſoluten Wiſſens davon zu tragen. **) Die idealiſtiſche Philoſophie

*) S. Dr. Erdmann's Grundriß der Logik und Metaphyſik. §. 32. — Mit dem Satze der Identität des Sein und des Nichts wird nicht bloß, wie man meint, dem gemeinen, ſondern ebenſo dem logiſchen Bewußtſein widerſprochen. Die Identität zweier Begriffe ſetzen, weil der eine ohne den andern nicht gedacht werden kann und mit dem einen „eigentlich und vielmehr" der andere gedacht wird, heißt das Weſen und den Urſprung des Begriffs als Ausdruck des Begreifens und Unterſcheidens, mithin als Entgegenſetzung verkennen; jeder Begriff hat ſeine Gegenſätze zur nothwendigen Vorausſetzung. Wären Sein und Nichts identiſch, ſo wären z. B. Recht und Unrecht, von welchen keins ohne das andere gedacht werden kann und jedes das andere zur nothwendigen Vorausſetzung hat (ja das ſprachlich ſpätere Unrecht geht begrifflich dem Recht voraus; denn Recht iſt Stipulation gegen das Unrecht), ebenmäßig eins und daſſelbe. — Ebenſo unlogiſch aber iſt es auch, aus der Einheit identiſcher Begriffe einen dritten weſentlich (qualitativ) differenten (hier das Werden) ableiten wollen. Begrifflich ſetzt die Bewegung (das Werden) die Ruhe (das Sein) voraus, aber die Ruhe kann durch das bloße Nichtdenken derſelben (durch das Nichts) nicht in Bewegung (das Sein nicht ins Werden) kommen: der Verſtand fordert für die poſitive Folge den poſitiven Grund. Endlich aber läßt es ſich wohl ſagen, daß das Werden „für das reine Uebergehen mit Entfernung aller Zeitvorſtellung" genommen werden müſſe: aber ein „Gehen" — Bewegung — die reale Darſtellung der idealen Zeit im Raume — ohne Zeitvorſtellung denken iſt unmöglich. — Daß man das Sein und das Nichts, inſofern beide als „völlige Inhaltsloſigkeit und Leerheit," oder als abſolut qualitätlos, zuſammenfaſſen, identificiren konnte, wird erklärbar: wie aber der auf der Hand liegende contradictoriſche Gegenſatz des Seins, als des abſolut Qualificabeln, und des Nichts, als des abſolut Inqualificabeln, jene Identität nicht von vorne herein zerſprengt hat, ſondern ſie zur Schmach des Verſtandes, und trotz des Satzes des Widerſpruchs, noch jetzt behauptet und daran feſtgehalten wird, iſt kaum zu erklären. Hegel's Syſtem, welches den Gedanken als die Sache, den Begriff als das Begriffene geltend macht, und das Zeichen vom Bezeichneten (das Bild auf der Netzhaut vom Abgebildeten) nicht unterſcheidet — dieſer reine Idealismus wird zu aller Zeit als Denkmal daſtehn, wie weit die Vernunft ſich verirren kann, wenn ſie vom Verſtande ſich löſet.

**) Es fällt zwar auf den erſten Blick und gewiſſermaßen handgreiflich in die Augen, daß die wirkliche Welt durchaus nicht einer philoſophiſchen Conſtruction a priori und einer reinen Vernunft-Deduction entſpricht, und nichts weniger als einem dialektiſchen Proceſſe ähnlich ſieht. Denn ſetzt man in Gedanken an den Anfang der Welt den Anfang der dialektiſchen Bewegung, das Sein „als reine Unmittelbarkeit" und „als die erſte, d. h. abſtracteſte Kategorie" (und ignorirt man nur, daß man mit dieſem „endloſen und unbeſtimmten" Sein, wirklich nur die Negation des Sein, die Aufhebung des Begriffs, des Denkens

weiß Alles, und was sie weiß, hat sie, indem sie nichts weiter zu thun hat, als, wie Hegel selbst (Rechtsphilos. §. 2) es ausdrückt, der „Selbstbestimmung des Begriffs“ oder „der eigenen immanenten Entwickelung der Sache selbst nur zuzusehen“; die realistische dagegen muß an Wenigem, an einem Stückwerk des Wissens, sich genügen lassen, und muß dies Wenige mit vieler Arbeit erringen;*) — welches Wenige dann freilich, wenn es gewogen und nicht gemessen wird, jenes idealistische Allwissen gerade um so viel überwiegt, als die wache Anschauung den Traum.**) Auf der andern Seite aber läßt

---

und wirklich nichts als den leeren Wortklang aber keinen Begriff hat), so liegt es doch am Tage, daß dieses abstracte Sein unmöglich irgend einer beliebigen Bestimmung und Erfüllung seiner „Leerheit,“ irgend einer beliebigen Verdichtung ins Concrete hinein widerstreben könnte und nicht unter der Hand des Schöpfers ebenso fügsam sein sollte, als der Thon unter der Hand des Töpfers. Ließe es aber nun schon schwer sich denken, wie irgend ein idealistischer Philosoph als Schöpfer auf den genialen Einfall hätte kommen können, die reine Indifferenz seines abstracten Seins zu einer so herrlichen und mit so vielen und großen Differenzen behafteten Welt, zu einer Welt der mannigfaltigsten Dinge und des mannigfaltigsten Wechsels (und wohl nebenbei zu Curiositäten, wie z. B. der Ring des Saturn, die Kometen, Doppelsterne und Nebelflecke, die Vulkane und Erdbeben u. dgl. es sind) zu verarbeiten: so bliebe es doch noch viel unbegreiflicher, wie der Philosoph sein Werk, die Schöpfung, an so vielen Punkten so hätte vernachlässigen und verpfuschen können, wie es doch in der wirklichen Welt offen und unbestreitbar zu Tage liegt. Möge man ganz absehen von dem, was man das Böse und das Uebel nennt (die doch wirklich dem Kosmos nicht zum Schmuck gereichen), so ist es doch auch nicht zu leugnen, daß nicht nur ein Philosoph, sondern jeder verständige Mensch sich schwer am guten Geschmack (anderer Rücksichten nicht zu gedenken) versündigt haben würde, wenn er — die absolute Macht und den absolut tractabeln Stoff bei ihm vorausgesetzt — unsern Erdball z. B. mit einem solchen Welttheil wie Afrika, der kaum schlechter erdacht werden könnte, verunstaltet hätte. — Daraus aber dürfte denn doch wohl folgen, daß eine wahre Philosophie, d. i. eine philosophische Erklärung der wirklichen Welt, von conereten Principien, als jene „völlige Inhaltslosigkeit und Leerheit“ sie darbietet, ausgehn müßte, um nicht nur den beliebigen sondern auch den unbeliebigen Inhalt — die Anomalieen — erklären zu können. — Die Ausflucht aber, daß die Anomalieen nur scheinbar Anomalieen für das beschränkte menschliche Urtheil sind, ist thöricht. Denn sind die Anomalieen nur scheinbar und nicht wirkliche Anomalieen, so ist auch die Herrlichkeit der Welt nur eine scheinbare und nicht eine wirkliche Herrlichkeit.

*) So erklärte z. B. Herbart (kl. philosoph. Schriften 2. B. S. 542) in Betreff seiner speculativen Psychologie (1813): »Ich bitte nicht zu glauben, daß ich mich schon im »Besitz« einer so unabsehlich weitläuftigen Wissenschaft wähne, von der ich höchstens die Grundlagen mag gefunden haben.«

**) »Von dem All redet man noch heute mit der größten Geläufigkeit; und

es sich auch nicht verhehlen, daß, während der Idealismus (die Phantasie in dialektischer Form) in den höchsten Höhen der Abstraction, im „Unendlichen“ (sollte heißen: im Nicht-Denken) die Tiefen der Gottheit anzuschauen und zu durchschauen wähnt, die realistische oder die Reflexionsphilosophie bis jetzt wenigstens über die Scholle — über die wissenschaftliche Bearbeitung des Naturprocesses — sich noch nicht hat erheben, den Verstand noch nicht zur Vernunft wissenschaftlich hat entwickeln, und so ins Reich der Freiheit hinein und an die Gottheit hinankommen können.*) — Zwei mächtige Hebel sind jedoch in der Wissenschaft niedergelegt, welche in der Folge auf der Grundlage nüchterner Besinnung und streng gewissenhafter Forschung zu jener Erhebung der Reflexionsphilosophie zur Gottheit — doch zu solcher nicht als einer Idee, sondern als einem realen Wesen — wesentlich beitragen werden. Der eine derselben ist Herbarts Methode der Beziehungen und ihr zufolge die dialektische Bestimmung des Begriffes des Grundes als des nothwendig Zusammengesetzten, dessen Zusammensetzung eben die Folge hervorbringe (Metaphysik Thl. 2. S. 38). Den andern Hebel hat Trendelenburg in seiner exacten Entwickelung des Begriffes des Zweckes und mit der Nachweisung desselben in der Schöpfung dargeboten (Log. Untersuchungen, 2. Bd. S. 1).**) Diese beiden Begriffe des Grundes und Zweckes werden, wenn sie in ihrer wissenschaftlichen Strenge des Denkens der Besonnenen und Gewissenhaften sich bemächtigen, den einseitigen Ver-

über der Frage, ob es endlich sei oder unendlich, vergißt man, daß es als eine ganz unbestimmte und unzusammenhängende, unsymmetrische Menge von Körpern gegeben ist. Diese Körper zu organisiren und zu beleben, kostet unsern heutigen Magiern nur einen Zauberschlag; sie erklären das All für Eins! Ist ihnen denn die Einheit gegeben? Gewiß nicht! Aber seit Kant sind sie gewohnt Raum und Zeit als unendlich gegebene Größen jeder Erfahrung vorauszusetzen, und dieselbe damit zu umspannen; seit Fichte sind sie gewohnt, diese ganze Erfahrung zusammengefaßt im Ich zu vereinigen; seit Spinoza und Schelling sind sie gewohnt, das Ich aus sich herausgetragen als die universale Substanz zu betrachten. Lassen wir diese dichtenden Philosophen!« (Herbarts Metaphysik 2. Th. S. 9.)

*) Herbart fragte mich einst (1812), wie ich mit seiner Metaphysik meinen »Kirchenglauben« vereinigen könnte? »Was Sie meinen Kirchenglauben nennen,« entgegnete ich, »wird von Ihrer Metaphysik nicht berührt; ohne jenen Glauben aber bliebe mir ein weites Feld — das der Ewigkeit — finster und leer.«

**) »Die prästabilirte Harmonie, welche nach Leibniz das Reich der Natur und das Reich der Sitten verknüpft, begegnet uns auf jedem Schritte in der Natur selbst.« (Log. Unters. 2. Bd. S. 6.)

ſtand zur Vernunft führen und die einſeitige Vernunft zu Verſtande bringen; im Reich der Natur wird man die Freiheit, den Schöpfer als freie Perſönlichkeit, und im Reich der Freiheit die Bedingtheit der Freiheit durch Naturnothwendigkeit und den frei perſönlichen Gott als den die Natur beherrſchenden, aber deßungeachtet von ihren Geſetzen in ſeinem Wirken bedingten Gott erkennen. Man wird nicht meinen, daß man wiſſe, auch nicht ſich rühmen, daß man wiſſe: man wird wiſſen, daß man weiß, und die Frucht der wahren Philoſophie wird jene „Furcht" und jenes „Zittern" ſein, mit welchen der Menſch, wie der Apoſtel ermahnt, „ſchaffen ſoll, daß er ſelig werde" (Phil. 2, 12). Alle bisherige Philoſophie hat die Gemüther eingelullt; die wahre wird ſie wecken.

Zur Zeit gehen indeſſen Verſtand und Vernunft beide noch ihren eigenen iſolirten Gang, nehmen von einander nur mit Geringſchäzzung — die Vernunft im Bewußtſein ihres hohen Zieles, der Verſtand im Bewußtſein ſeines feſten Bodens — Notiz, doch nicht mehr, als gerade unvermeidlich iſt; und wo ſie zuſammentreffen, zanken ſie ſich.

Hier nun, inmitten dieſer Spaltung des wiſſenſchaftlichen Denkens, ſteht das Problem der Todesſtrafe und dringt auf Löſung. Es dringt, ſage ich, auf Löſung. Die Urtheile der Richter können nicht warten, bis die Philoſophen einig geworden; bis ſie aber einig geworden, bleibt jedes Urtheil, das auf den Tod erkennt, ein fragliches. Hat es freilich das uralte Herkommen für ſich, ſo hat es dagegen eine bedeutende Minorität — ein bedeutendes Drittheil der öffentlichen Meinung, und dieſes im Namen des ſittlichen Fortſchrittes, wider ſich. War ſonſt eine Hinrichtung die beſtimmteſte und entſchiedenſte Manifeſtation der Heiligkeit des Geſetzes, ſo iſt ſie das heute nicht mehr. Seitdem die Todesſtrafe im Volke, im Bewußtſein der allgemeinen Bildung, fraglich geworden, läßt ſich der Zweifel nicht mehr bannen, ob nicht das Haupt des Verbrechers noch einem Ueberreſte jener mittelalterlichen juriſtiſch verknöcherten Gemüthsſtellung zum Opfer falle, welche noch nicht vor gar langer Zeit Heren verbrannte und Angeklagte auf die Folter ſpannte. Die Glorie des feierlichſten Actes der Gerechtigkeit iſt dahin; und dieſe Glorie — wenn die Todesſtrafe beibehalten wird — kann nicht entbehrt werden. Die Philoſophen müſſen ſie ihr wieder verſchaffen.

Die Philoſophen? — Allerdings. — Die Kirche, die es vielleicht möchte und ſollte, kann es nicht; ſie kann die geſchwächte Autorität der Bibel, wiewohl dieſelbe im Alten Teſtamente (1. Moſ. 9, 6)

die Todesstrafe anordnet und im Neuen (Röm. 13, 4) sie im Dienste Gottes vollziehen und demnach keinen Zweifel läßt, daß diese Strafe göttliche Autorität für sich hat, — die Kirche kann deßungeachtet das Ansehn dieser Ausspräche zu einer Zeit nicht unmittelbar wieder herstellen, in welcher das Religionspatent vom 30. März v. J., und mit demselben von Seiten des Staats das Zugeständniß nöthig geworden, daß die kirchliche Autorität keine unbedingte mehr sei. — Und weniger noch sind die Praktiker dazu vermögend. — Diese urtheilen objectiv nach dem Zwecke, subjectiv nach dem Gefühle; sie sehen den Verbrecher nur als Mittel an, oder fühlen mit ihm nur das Schreckliche der Strafe: ihre Ausspräche wären nicht gültig, auch wenn Uebereinstimmung möglich wäre, wie sie es nicht ist. — Wo nach dem Grunde gefragt wird, weil solcher zweifelhaft geworden, da kann der wichtigsten Entscheidung, der Entscheidung über menschliches Leben, allein der tiefste Grund — der absolute und unwidersprechliche — genügend entsprechen. Darum sind es die Philosophen allein, die Forscher, welche das geschwächte Ansehn der richterlichen Macht über Leben und Tod wieder herzustellen berufen sind.

Wohin aber soll man diese Frage weisen? — Der Verstand weiß nur von Mitteln, und auch der Mensch kann ihm nur Mittel sein. Ueberdieß kann Herbarts Idee der Billigkeit, als Grund der Todesstrafe, dort nicht imponiren, wo man nach andern Ideen diese Strafe, wie oben bemerkt worden, als eine „barbarische, ungerechte, unsittliche und zweckwidrige" verurtheilt. — Von selbst fällt daher das Problem der Todesstrafe der Vernunft anheim; die Vernunft, im Menschen den Selbstzweck anerkennend, kann auch allein über ihn richten.

Wo aber ist ihr Richterstuhl — wo ihr Gesetz?? — Jeder philosophirt, wie ihm der Schnabel gewachsen, und zweifelt nicht daran, leibhaftiger Repräsentant der Vernunft zu sein. Ist ja doch jede Individualität die gleich berechtigte und jede Meinung die gleich richtige! Daß freilich, wo Alle Recht haben, Niemand Recht hat, und daß die absolute Geltung der Individualität oder der Subjectivität alle Objectivität — mithin alle Wahrheit als solche — aufhebt und allen Streit zur bloßen Spiegelfechterei macht, das tritt nicht ins Bewußtsein. Jeder entscheidet für sich, und ist damit zufrieden: objective, allgemein gültige Entscheidung sucht man bei der Vernunft vergeblich; sie ist absolut unmöglich. — Den irrenden Verstand kann man zurechtweisen — die Erfahrung berichtiget ihn: ob aber die Vernunft irre, kann Niemand entscheiden; sie hat kein Re-

gulativ, für die Allgemeinheit ist sie todt. — Auf die Vernunft sich berufen, heißt heutzutage sein Ich als unbedingte Autorität setzen; — objective Vernunft existirt nicht. So steht die Frage in Betreff der Todesstrafe: sie muß entschieden werden, und — kann es doch nicht. — Der Staat wird freilich deßhalb nicht alsobald stürzen; daß man aber vor übergroßer Aufklärung dahin gekommen, daß Niemand Hand vor Augen sieht und Keiner den Andern, sondern Jeder nur sich selbst in dieser von Gott verlassenen Zeit hört — welcher Besonnene vermag das zu leugnen?

Entschiedener Beachtung werth ist jedoch der Umstand, daß alle Rechtslehren, die aus streng philosophischen Systemen entsprungen sind, die Todesstrafe fordern, wogegen die Bekämpfung derselben immer nur vom Dilettantismus ausgeht. So berichtet namentlich das Meyersche Conversationslexikon, welch ein ungemeines Aufsehn die berühmte Schrift des Marchese Beccaria über Verbrechen und Strafen (erschienen 1764) gemacht habe. Ueber das Buch selbst aber äußert es sich folgendermaßen:

„Unleugbar spricht sich in diesem Buche eine edle, humane Gesinnung, ein höchst achtungswerther Eifer für die allgemeinen Menschenrechte aus; aber von eigentlicher Wissenschaft, von einer Philosophie, welche gründlich in die Principien eindringt und die Gefühle und Empfindungen des bewegten Herzens einer scharfen, vorurtheilsfreien Prüfung unterwirft, findet man wenig oder nichts darin. Es giebt keine feste Theorie für die rechtlichen und socialen Verhältnisse und keine strengen Beweisführungen, sondern nur in beredten Phrasen ausgesprochene edle Gefühle. Natürlich kommt auch die Zulässlichkeit der Todesstrafe, jene große Frage, die auch unsere Zeit noch bewegt, in dem Werke über Verbrechen und Strafen zur Sprache und wird verworfen; aber die ganze Argumentation gegen sie kommt im Wesentlichen nur auf Folgendes hinaus: „„der Mensch hat kein Recht, seines Gleichen zu tödten, und die Gesellschaft, welche der Complex aller Menschen ist, kann nicht mehr Rechte als der Einzelne haben; die Todesstrafe ist übrigens auch von keinem Nutzen, denn sie vermag solche, die wirklich geneigt sind, todeswürdige Verbrechen zu begehen, davon nicht zurückzuhalten.““

Ja, so verfährt die Dilettanten-Dialektik! Die Gefühle und Empfindungen, die das eine Mal mit dem Patriarchen in Lessings Nathan sprechen: „Thut nichts, der Jude wird verbrannt!“ und ein anderes Mal den zwar mißglückten aber doch prämeditirten Mord

einer Nebenbuhlerin durch den Mund einer Jury für straflos erklären*) — diese Gefühle und Empfindungen werden einer „scharfen, vorurtheilsfreien Prüfung" nicht unterworfen; was sie setzen, ist absolut gesetzt: die Conclusion steht absolut fest. — Aber das Beweisen ist nun einmal Sitte in der Welt; man fordert für die Conclusion Prämissen, für die Behauptung Gründe; man will nicht die unmittelbare, sondern nur die vermittelte, nicht die Wahrheit der Gefühle und Empfindungen, sondern nur die des Bewußtseins als allgemeine und gültige anerkennen; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch Glied der Gesellschaft ist und als solches nach allgemeinen Wahrheiten sich bequemen soll. — Diese Forderung will der Dilettant befriedigen; er muß also für seine Conclusion Prämissen herbeizuschaffen und seine Behauptung, mag sie wahr sein oder nicht, wahr zu machen suchen. — Fest steht es und ist gewiß — „sein edles Herz sagt es ihm" — die Todesstrafe ist ungerecht. — Aber wie das beweisen? Man muß zum Schließen sich entschließen; und da man mit der Conclusion fertig ist, so muß man rückwärts schließen; man macht die Conclusion zur Prämisse. „Die Todesstrafe," sagt man sich, „ist ungerecht;" daraus folgt, daß die Gesellschaft, welche sie verfügt, Unrecht thut und kein Recht dazu hat. Aber das soll auch noch bewiesen werden. Man muß also von der Gesellschaft auf die Einzelnen zurückgehn, welche die Gesellschaft bilden; und da findet sich denn, daß diese Einzelnen wirklich kein Recht haben, einander zu tödten. Nun ist die Sache klar: alle Einzelnen dürfen nicht tödten, ihre Gesammtheit darf also auch nicht tödten; — die Todesstrafe ist also Unrecht. — Daß die Einzelnen nicht die Rechte der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft die Rechte der Einzelnen begründet, das ist nicht Jedem bewußt; und daß der

*) „Die des Mordversuchs angeklagte, unverehelichte Therese Kirchberg," so erzählt Held's Volksvertreter (im Aprilheft 1847), „war vor 5 Jahren Mutter eines Knaben geworden. Der Verführer hatte unter allen möglichen Vorwänden die Vollziehung der ihr versprochenen Heirath hinausgeschoben, war endlich nach Frankreich gegangen und hatte sich dort mit einer Andern verlobt. Therese macht sich auf, begiebt sich zu der Verlobten und bringt wiederholt aber vergeblich in dieselbe, ihre, der Geschwächten, frühere Rechte anzuerkennen und von der Heirath abzustehen. Als endlich diese hartnäckig widersteht, feuert Therese eine unter dem Mantel verborgene Pistole auf ihre Gegnerin ab, fehlt jedoch und packt sie nun, um sie zu erwürgen. — Die Geschwornen sprachen Theresen frei und diese wurde „im Triumphe nach Hause begleitet." — „Wie würde," so fragt Held, „die Entscheidung nach dem schriftlichen Verfahren ausgefallen sein?"

Einzelne zwar nicht das Recht hat, Andere zu tödten (weil er überhaupt als Einzelner noch gar keine Rechte hat), wohl aber überall und allezeit, wo er einzeln steht (z. B. im Walde unter Räubern), die vollkommene Befugniß besitzt, zu tödten, wer ihn angreift, — daran erinnert man sich gerade nicht. Hat doch der Dilettant seinen Satz so schön bewiesen, und — denn das ist eben die Hauptsache dabei — das Denken seinen Gefühlen und Empfindungen, den Geist seiner Seele, überhaupt das allgemeine Interesse seinem besondern dienstbar gemacht! — Wo die Todesstrafe verworfen wird, so lehrt es der Augenschein, dort herrschen die Gefühle und Empfindungen, und der Geist unterstützt sie mit groben Trugschlüssen.

Doch wir lassen die Kritik des fahrlässigen Denkens und wenden uns zum wissenschaftlichen Ernste.

Bereits oben ist gezeigt worden, daß Hegel von der Satzung des freien Willens bis zur Forderung der Todesstrafe nicht den Weg innerer Wahrheit führt. Dagegen ist nicht in Abrede zu stellen, daß er auf diesem Wege manches Goldkorn der Wahrheit niederlegt, welches der wissenschaftlichen Begründung jener Forderung wesentliche Dienste leistet.

Ist es freilich nicht ganz richtig, wenn Hegel (Rechtsphilos. §. 4) das Rechtssystem überhaupt als „das Reich der verwirklichten Freiheit" darstellt, indem dieser Freiheit der oberflächliche Begriff derselben als des Zustandes der bloßen Ungestörtheit zu Grunde liegt, so ist doch um so tiefer der Gedanke, daß dieses Reich der Freiheit „als eine zweite Natur," mithin als ein in sich und nicht bloß äußerlich begründetes und bedingtes, von organischen Kräften bewegtes und der ersten, der sinnlich gegebenen Natur, entgegengesetztes Wesen anzusehen sei. Mit dieser Ansicht wird die Freiheit ein innerlich bedingter Zustand; ein Zustand des Willens, der auch „in Fesseln" (§. 48) frei ist. — Und tiefer noch wird diese zweite Natur begründet, indem Hegel (§. 36) die Rechtsfähigkeit an die Persönlichkeit knüpft, und diese (§. 35) als „einfache Beziehung der Allgemeinheit des für sich freien Willens auf sich in seiner Einzelnheit," da man sich „in seiner Endlichkeit als das Unendliche, Allgemeine und Freie wisse," erklärt. Hienach ist die Persönlichkeit nicht bloß das Bewußtsein, sondern zugleich der Wille, als Einzelner der Gesammtheit gegenüber und in Beziehung auf dieselbe sich zu stellen; als Glied der Gesellschaft sich zu betrachten und betrachten zu lassen. Daraus aber folgt, daß der Staat als Rechts-

inſtitut, ſeinem innerſten Weſen nach, nicht, wie der gemeine Sinn und namentlich der Communismus ihn auffaßt, eine rechtliche Vertheilung der Güter (der Rechte) und der Arbeit (der poſitiven Pflichten), ſondern mehr als das, eine Ordnung rechtlicher Willen — ein Willensverhältniß, nicht ein Sachverhältniß iſt, und daher nicht ſowohl, wie man gewöhnlich meint, auf guten Geſetzen, als vielmehr auf guter Geſinnung beruht.

Zu beklagen iſt nur, daß dieſes „Reich der Freiheit" — dieſe „zweite Natur" — bei Hegel eine wurmſtichige iſt, und von der erſten (von der „Freiheit des Fleiſches;" Gal. 5, 13) ſich weſentlich kaum unterſcheidet. Der Wurmfraß der Hegelſchen Rechtslehre iſt die Beſtimmung des Begriffs des Unrechts. — Das Unrecht wird nicht bloß überhaupt (§. 81) „als beſonderer für ſich vom allgemeinen verſchiedener Wille" erklärt, der „in Willkür und Zufälligkeit der Einſicht und des Wollens gegen das anftrete, was an ſich Recht ſei," ſondern beſtimmter noch (§. 82) als Fortgang der „Erſcheinung des Rechts als ein Geſetztes" (als Geſetz) „zum Schein — zur Entgegenſetzung des Rechts an ſich und des beſondern Willens, als in welchem es ein beſonderes Recht werde!"*) — Und ſo wird denn das Unrecht überhaupt und das Verbrechen insbeſondere nur als „Zufälligkeit der Einſicht und des Wollens" — ja gewiſſermaßen als nothwendige Zufälligkeit, als Fortgang, als Entwickelung des „Rechts an ſich," und wenn zwar nicht als „Recht an ſich," ſo doch gewiſſermaßen als Recht, nämlich als „ein beſonderes Recht, das nur dem allgemeinen ſich entgegenſtelle," erklärt und dargeſtellt: kein Verbrechen iſt Bosheit, jedes nur Irrthum, nur „Zufälligkeit der Einſicht und des Wollens;" und auch dieſe Zufälligkeit iſt faſt unverſchuldet, denn es iſt ja das Recht an ſich, welches im Unrecht zum Schein fortgeht — und, wer weiß, ob nicht unwiderſtehlich fortgeht?

Das iſt die Theorie, die dem Votum des Referenten Naumann zu Grunde liegt, wenn derſelbe im Vereinigten ſtändiſchen Ausſchuſſe alſo ſich äußerte:

„Erwägt man die verſchiedenen Seelenzuſtände, die Entwickelung

---

*) „Im Vertrage," ſo lauten die Worte, „iſt das Recht an ſich als ein Geſetztes, ſeine innere Allgemeinheit als ein Gemeinſames der Willkür und des beſonderen Willens. Dieſe Erſcheinung des Rechts, in welchem daſſelbe und ſein weſentliches Daſein, der beſondere Wille, unmittelbar d. i. zufällig übereinſtimmen, geht im Unrecht zum Schein fort, — zur Entgegenſetzung des Rechts u. ſ. w.

der in der menſchlichen Bruſt liegenden Keime zum Guten und Böſen, die meiſt nicht von dem Individuum abhängen, erwägt man, daß die Neigung zum Böſen ſich zu einem Grade ſteigern kann, der jeden Widerſtand individuell unmöglich macht, daß die dämoniſche Macht zuletzt eine unwiderſtehliche wird" (Mehrere Stimmen: Nein, nein!), „erwägt man, daß bei jenen Seelenzuſtänden zwar eine äußere Zurechnungsfähigkeit angenommen werden könne, während die innere wahre fehle, und daß es nicht möglich iſt, den kranken Seelenzuſtänden volle Berückſichtigung angedeihen zu laſſen, alſo vollkommen gerechte Richter zu ſein, ſo muß jedenfalls der möglichen Ungerechtigkeit wenigſtens die Grenze gezogen werden, daß man das Leben nicht als Opfer fordert."

Man kann wohl vorausſetzen, daß jene unterbrechenden Stimmen und ihr „Nein, nein!" gleicher Weiſe Ausdruck geweſen des Bewußtſeins, daß nicht nur die äußere, ſondern auch die innere Zurechnungsfähigkeit des Menſchen anerkannt werden müſſe, als auch Ausdruck des Gemüths, welches mit der Annahme einer „unwiderſtehlichen dämoniſchen Macht," die über den Menſchen kommen könne, in ſeiner Würde ſich tief verletzt fühlt. Und der Correferent v. Mylius ſprach ſich ausdrücklich in dieſem Sinn aus.

„Wenn es dahin bei uns gekommen ſein ſollte," ſagte er, „die Willensbeſtimmung und ihre Freiheit bei jedem Menſchen in Zweifel zu ziehen, welche Strafe wäre dann überhaupt gerechtfertiget? Müſſen wir nicht vielmehr bei jeder Strafe uns fragen: können wir den Verbrecher als einen willensfreien Menſchen behandeln? Ja, die Stimme des Gewiſſens ſpricht im Augenblicke des Todes anders, als vor vollbrachter That, und es iſt ein wahres Wort des Dichters: „„Ein andres Antlitz zeiget die gewollte, ein andres die vollbrachte That."" Ja, ich glaube es, daß dann, wenn der Verurtheilte vor ſeinem letzten Richter zu erſcheinen im Begriff ſteht, das Bild der That ihm in einer ganz andern Färbung erſcheint. Dieſer Seelenzuſtand kann uns aber nicht beſtimmen, die Thaten der Menſchen zu Producten einer dunkeln Naturgewalt zu machen, den Menſchen Naturkräften unterzuordnen, die, ohne daß er ihren Urſprung kennt und ihre Erfolge weiß, ſeiner unbewußt wirken und ihm die Freiheit des Willens, das Edelſte, was er beſitzt, entziehen."

Nur bei Wenigen, das darf man vorausſetzen, dürfte die Unzurechnungsfähigkeit des Menſchen als Theorie und in der Form des Bewußtſeins feſtſtehen. Dagegen hat ſich der Gemüther der

Zeitgenoſſen jenes wurmfräßige Rechtsſyſtem Hegels in einem furchtbaren Grade bemeiſtert, und Gleichgültigkeit gegen das Unrecht unter dem Namen der Humanität iſt der Eiterfraß am innern Leben der heutigen Geſellſchaft. — Für dieſe Humanität giebt es kein Böſes, keine Bosheit mehr, nur Schwäche „der Einſicht und des Wollens," und auch dieſe nur als „zufällige," den Umſtänden, nicht dem Willen anzurechnende. Der qualitative Unterſchied der Geſinnung iſt verlöſcht, nur ein quantitativer wird noch anerkannt; man weiß nur vom Unterſchiede „geſinnungsvoller" und „geſinnungsloſer," aber nichts mehr vom Unterſchiede guter und böſer Menſchen. Alle, auch die „Geſinnungsloſen," wollen, nach Hegel, ſelbſt im Unrecht noch den Fortgang des Rechts: Titus und Caligula, Ariſtides und Cartouche, der neunte und der eilfte Ludwig von Frankreich — Chriſtus und Belial — ſie ſind nur verſchiedene Nüancen des Rechts, des hellern und des dunklern, des allgemeinen und des beſondern; die Einen, meint man, wiſſen, was ſie thun, die Andern wiſſen es nicht; und das Wort Chriſti am Kreuze: „Vater, vergieb ihnen!„ muß, ſo will es die Humanität, Allen gelten. „Gnade auf dem Hochgericht!" ſingt ſie mit Schiller:

„Allen Sündern ſoll vergeben
Und die Hölle nicht mehr ſein!"

Doch wird es ignorirt, daß Schiller ſelbſt dieſe Worte in einer ſpätern Zeit ſtrich und ſtatt derſelben ſingen ließ:

„Dem Verdienſte ſeine Kronen,
Untergang der Lügenbrut!"

Endlich genirt es die Hegelſche Logik auch nicht, wenn ſie die Unterſcheidung des allgemeinen und des beſondern Rechts, die als Unterſchied des Umfanges in Betreff der Subjecte gebräuchlich iſt, zu einem Unterſchiede des Werthes macht, und überdieß unbeachtet läßt, daß alles Recht in Betreff des Berechtigten, mithin ſubjectiv und concret, beſonderes, dagegen objectiv und abſtract, oder in Betreff der Verpflichteten allgemeines Recht iſt; alles Recht wird beſonders (vom Einzelnen) genoſſen und allgemein anerkannt.

Aber noch an einem andern, und nicht an einem geringern Schaden laborirt Hegels Rechtslehre, indem ſie (§. 92) die Gewalt oder den Zwang, „abſtract genommen," als „unrechtlich" erklärt. „Gewalt oder Zwang," ſagt Hegel, „zerſtöre als Aeußerung eines Willens, welche die Aeußerung oder das Daſein eines (andern) Willens aufhebt, in ihrem Begriff ſich unmittelbar ſelbſt,"

und „daher sei Gewalt oder Zwang, abstract genommen, unrechtlich.“ — Diese Folgerung aber setzt voraus, daß jede Willensäußerung eines Andern, abstract genommen, als persönliche, freie, alle andern widerstrebenden Willensäußerungen ausschließende, respectirt werden müsse — eine Voraussetzung, die der wirklichen Welt nicht nur, sondern eben der Existenz des Rechts selbst geradehin widerspricht, und ganz vergißt, daß die Theorie nicht in die Luft bauen, sondern die wirkliche Welt erklären soll. — Hegel selbst sagt (§. 93, Zus.): „In Güte läßt sich gegen die Gewalt der Natur wenig ausrichten;“ und wenn ein Lehrbuch der Gärtnerei behauptete, daß das Beschneiden, das gewaltsame Behandeln der Gewächse, „abstract genommen,“ wider die Regeln der Kunst streite, so würde man doch einwenden, daß ja eben mit dem Beschneiden die Kunst als solche anfange, und die Kunst vom gewaltsamen, aber geregelten Behandeln der Gewächse als von ihrem Princip ausgehe. Dasselbe gilt vom Zwange im Staate. Mit der Voraussetzung des Zwanges, (der, „abstract genommen,“ allerdings ungebührlich ist) als des gebührlichen, entsteht der Staat und mit dem Staate das Recht; das Recht als solches setzt den Zwang voraus, der daher, wenn auch in der Abstraction ungebührlich, so doch nimmer „unrechtlich“ sein kann. Solche Begriffsverwechselung aber ist unvermeidlich, wo man die Wirklichkeit aus dem Auge verliert. Die Staatskunst fängt wie die Gartenkunst, und wie alle Kunst überhaupt damit an, der Natur Gewalt anzuthun; alle Kunst setzt die Natur als solche voraus, „gegen welche sich in Güte wenig ausrichten läßt.“ Und so kann denn auch jede Staatslehre, die nicht von der Erbsünde ausgeht, nur Hirngespinnst sein.

Die Folge aber solcher theoretischen, von der Wirklichkeit sich entfernenden Verirrung ist die, daß die Praktiker — die Geschäftsmänner — der Theorie nicht vertrauen, ihre eigenen Wege gehen, ihrer „moralischen Ueberzeugung,“ ihren „Gefühlen“ folgen und die Seele herrschen lassen, wo der Geist regieren sollte.

Auf den ersten Blick möchte man freilich denken, der wissenschaftlichen Präcision fehle nichts, wenn nach Hegel (§. 93) „der Zwang davon, daß er sich in seinem Begriffe zerstöre, die reelle Darstellung“ (dieses innern Widerspruchs) „darin habe, daß Zwang durch Zwang aufgehoben werde; und daß er daher nicht nur bedingt rechtlich, sondern nothwendig, — nämlich als zweiter Zwang, der ein Aufheben eines ersten Zwanges ist — nothwendig sei.“ — Die

Verbindung gleicher aber entgegengesetzter Größen (hier Zwang gegen Zwang) ergiebt, wie bekannt, die Aufhebung beider durch einander; und die Talion als Aufhebung des verbrecherischen Zwanges durch gleichen staatsrechtlichen Zwang („Auge um Auge") stände hiernach, so scheint es, theoretisch begründet da. — Aber der praktische Verstand merkt Unrath. — Zwang, als Aeußerung materieller Kraft, wird zwar unmittelbar durch ein gleiches Quantum (Angriff durch Abwehr) aufgehoben: aber gerade das verbietet der Staat und gestattet es nur im Falle der Noth, wenn seine Hülfe zu spät käme. Den vollendeten Zwang aber (besonders, wenn die Wiederherstellung nicht mehr möglich ist) hebt man durch Zwang nicht auf; und wo er sich aufheben läßt (wenn z. B. das Geraubte dem Räuber entrissen wird), da bleibt ein unaufgehobener Rest: der Zwang ist physisch, als That, aber nicht rechtlich, nicht als Willensäußerung, aufgehoben. Aufhebung des Zwanges durch Zwang kann daher gar nicht Strafgrund — die äußere materielle Seite des criminalen Vorgangs kann für sich kein Moment des Rechts sein.

Auch sagt ja Hegel selbst (§. 96): „Es ist der daseiende Wille, der allein verletzt werden kann," und bestimmt außerdem diesen „daseienden" Willen (§. 99), insofern er „an sich seiender Wille" — Recht an sich — ist und mit demselben übereinstimmt, sehr richtig und wahr (und für die Theorie der Strafe von höchster Wichtigkeit) als denjenigen Willen, der eben so sehr der Wille des Verletzers als des Verletzten, und überhaupt der Wille Aller sei. Alle — so lehrt es Hegels Anschauung — Alle werden durch das Verbrechen verletzt, und Allen wird durch die Strafe Genugthuung geleistet.

Aber diese, wie unten gezeigt werden wird, vollkommen begründete Ansicht der Strafe als Genugthuung für Alle — den Verbrecher selbst nicht ausgeschlossen — wird in den Grund verdorben durch das mangelnde Bewußtsein der innern Duplicität des Menschen. Weil Hegel Seele und Geist nur als verschiedene Potenzen einer und derselben Wurzel zu unterscheiden weiß, und in keiner seiner drei Potenzen (Seele, Bewußtsein, Geist) einen Fehler bemerkt, so ist auch zwischen einem Verbrecher und einem Heiligen kein größerer Unterschied als der des Grades.

„Die Verletzung," sagt Hegel (§. 100.), „die dem Verbrecher wiederfährt, ist nicht nur an sich gerecht; — als gerecht ist sie zugleich sein an sich seiender Wille, ein Dasein seiner Freiheit, sein

Recht; sondern sie ist auch ein Recht an den Verbrecher selbst, d. i. in seinem daseienden Willen, in seiner Handlung gesetzt. Denn in seiner als eines Vernünftigen Handlung liegt, daß sie etwas Allgemeines, daß durch sie ein Gesetz aufgestellt ist, das er in ihr für sich anerkannt hat, unter welches er also, als unter sein Recht subsumirt werden darf." — „Es ist nicht nur der Begriff des Verbrechens, das Vernünftige desselben an und für sich, mit oder ohne Einwilligung der Einzelnen, was der Staat geltend zu machen hat, sondern auch die formelle Vernünftigkeit, das Wollen des Einzelnen, liegt in der Handlung des Verbrechers; und es ist eben sowohl die Natur des Verbrechens, wie der eigene Wille des Verbrechers, daß die von ihm ausgehende Verletzung aufgehoben werde. Daß die Strafe darin als sein eigenes Recht enthaltend angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges geehrt. — Diese Ehre aber wird ihm nicht zu Theil, wenn aus seiner That selbst nicht der Begriff und der Maßstab seiner Strafe genommen wird; — ebenso wenig auch, wenn er nur als schädliches Thier betrachtet wird, das unschädlich zu machen sei, oder in den Zwecken der Abschreckung und Besserung."

Fehlt noch etwas, um die Strafe vollkommen zu rechtfertigen, wenn sie ebensowohl mit der Natur des Verbrechens als mit dem eigenen Willen des Verbrechers übereinstimmend dargestellt wird? — Die Vernunft, als Bewußtsein des Rechts an sich, ist ja auch des Verbrechers Vernunft und sein an sich seiender Wille! — Aber dieselbe Vernunft als daseiender Wille — als praktische Vernunft — setzt in seiner Handlung ein anderes, ein besonderes Recht: hier empört sich also Vernunft gegen Vernunft, daseiender Wille gegen seienden Willen, in einem und demselben Subject; eine Vernunft, die das Allgemeine im Besondern, und auch das Besondere (die verbrecherische Handlung) als Allgemeines, als Gesetz, will — eine in sich gespaltene und doch nicht etwa doppelte Vernunft wird im Verbrechen sichtbar; eine Vernunft, die theoretisch und praktisch mit sich selbst im schneidendsten Widerspruche steht. — Fragt der Apostel (Jac. 3, 11): „Quillet auch ein Brunnen aus Einem Loche süß und bitter?" — so antwortet Hegel: allerdings; aus Einer Vernunft quillet Recht und Unrecht, und beides als Recht und zugleich als nothwendig. Denn „den Uebergang zum Unrecht macht (§. 81) die logische höhere Nothwendigkeit, der zufolge die beiden Momente des Begriffs, des Rechts an sich und des Rechts in sei-

ner Existenz, oder des Willens als allgemeiner und besonderer, als für sich verschieden gesetzt sind, was zur abstracten Realität des Begriffs gehört." — Und behauptet ein anderer Apostel (Röm. 7, 23): „Ich sehe ein ander Gesetz in meinen Gliedern, daß da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüthe," so entgegnet Hegel: Von einem besondern Gesetz in meinen Gliedern weiß ich nichts; meine Glieder sind „Geist von meinem Geist," und die Fremdheit ist verschwunden;" dagegen sehe ich in meinem Gemüthe ein Gesetz, das ist eins — Vernunft — aber auch zwei; eine Vernunft, die als allgemeine sich verklagt, daß sie (nach §. 90, Zus.) im Verbrechen „weder das Recht an sich noch den Schein des Rechts respectire, und demnach beide Seiten desselben, die objective und die subjective, verletze," die jedoch als besondere nicht mehr nach altheidnischer Weise (Röm. 2, 15) die Verletzung des Rechts an sich nur „entschuldiget," sondern geradehin das Verbrechen insofern es „Begriff" ist, als wesentliche, und insofern es „Wollen des Einzelnen" ist, als formelle Vernünftigkeit rechtfertiget.

Hegel schließt nun freilich, daß der Verbrecher unter das Gesetz seiner Handlung „als unter sein Recht subsumirt werden dürfe:" warum das aber gerade nothwendig sein soll, wenn der Verbrecher es nicht selbst ausdrücklich begehrt und wenn nicht dem Verbrecher zu Gunst und zu Ehren die Strafe über ihn verhängt wird, ist gar nicht abzusehn. Die Zwecke der Abschreckung und Besserung verwirft Hegel: er will das Verbrechen durch Strafe, Zwang durch Zwang, aufgehoben wissen. Warum aber äußerlich aufgehoben werden soll, welches, wie gezeigt worden, äußerlich nicht aufgehoben werden kann — und warum man mit dem Willen des Verbrechers, der ja innerlich die That aufhebt, die er verurtheilt, nicht zufrieden sein will, bleibt unerklärt. — L. Feuerbach absolvirt sich als ein Hegelisch vernünftiges Subject auch ohne Strafe. „Wenn ich auch selbst nicht vollkommen sein kann," sagt er („Wesen des Christenthums," S. 208), „so liebe ich doch wenigstens an Andern die Tugend, die Vollkommenheit. Wenn daher einst der liebe Gott wegen meiner Sünden, Schwächen und Fehler mit mir rechten will, so schiebe ich als Fürsprecher, als Mittelspersonen, die Tugenden meiner Freunde ein. Wie barbarisch, wie unvernünftig wäre der Gott, der mich verdammte wegen Sünden, welche ich wohl begangen, aber selbst in der Liebe zu meinen Freunden, die frei von diesen Sünden waren, verdammte!" — Und doch erschwert Feuerbach sich noch

Digitized by Google

die Strafloſigkeit ganz unnützer Weiſe. Denn abgeſehen davon, daß ſolche Freunde, die uns mit Sünden lieben, die ſie haſſen, ſchwer zu haben ſind, ſo kann man ja als ächter Hegelianer auch ohne dieſelben ganz gut den Kopf aus der Schlinge ziehn. Man darf ja nur auf den ſeienden Willen, der Tugend und Vollkommenheit „an Andern“ liebt, auch ohne Rückſicht auf Andere, ſich berufen, daß er Tugend und Vollkommenheit liebe und die Sünden des daſeienden Willens verdamme. „Wie barbariſch, wie unvernünftig wäre der Gott, der den Menſchen wegen Sünden verdammte, die der daſeiende Wille wohl begangen, der ſeiende aber verdammt hat!“

Das iſt die Conſequenz einer Philoſophie, die nur einen verſchiedenen Grad der Entwickelung zwiſchen Seele und Geiſt, aber nicht einen weſentlichen Unterſchied derſelben kennt; und das iſt die Frucht vom Baume der gegenwärtig entwickelten Wiſſenſchaft und Erkenntniß, deren Gift die Sittlichkeit der Zeitgenoſſen in ihrer Wurzel angefreſſen hat.

Iſt es aber nicht ſonderbar, wenn Philoſophen, wie z. B. Hegel und Krug, im Reſultate übereinſtimmen und doch in der Grundlegung ſo diametral einander entgegenſtehn? Kann aus entgegengeſetzten Urſachen gleiche Wirkung folgen? Bei der Todesſtrafe trifft dieß zu; beide fordern ſie. Aber Krug ſieht im Verbrecher ein wüthendes und reißendes Thier (das jedoch ſo vernünftig ſein ſollte, ſich ſelbſt zu ſagen: „ich bin unwürdig, hinfort unter Menſchen zu leben“), wogegen Hegel die Strafe für den ſchlechthin vernünftigen Menſchen verlangt, der vor ſeiner That „ein Geſetz aufſtellt, das er für ſich anerkennt,“ jedoch nach derſelben es wieder abgeſchafft und aufgehoben wiſſen will, und den der Staat daher ihm zu Ehren etwa wegen Meineid an den Pranger ſtellt und wegen Mordes dem Henker überliefert. — Hegel verabſcheut es, den Verbrecher „nur als ſchädliches Thier zu betrachten, das unſchädlich zu machen ſei,“ und verwirft auch deßhalb die Feuerbachſche Straftheorie, welche die Strafe auf Androhung gründe. „Die Drohung,“ ſagt er (§. 99, Zuſ.), „ſetzt den Menſchen als nicht Freien voraus, und will durch die Vorſtellung eines Uebels zwingen. Das Recht und die Gerechtigkeit müſſen aber ihren Sitz in der Freiheit und im Willen haben, und nicht in der Unfreiheit, an welche ſich die Drohung wendet. Es iſt mit der Begründung der Strafe auf dieſe Weiſe, als wenn man gegen einen Hund den Stock erhebt, und der Menſch wird nicht nach ſeiner Ehre und Freiheit, ſon-

dern wie ein Hund behandelt." — Stehen hier nicht gleichsam zwei Erziehungsmethoden einander gegenüber, von welchen die eine unter Kindern nur Ruthe und Stock zu handhaben weiß, wogegen die andere allein durch „vernünftige Vorstellungen" nicht bloß belehren sondern auch bessern will? Ueberall die sündliche Einseitigkeit, die den Menschen so übersichtig macht! — Daß dem Menschen wohl beides gebühre — seiner Hundenatur der Stock (das Leiden) und seiner Gottesnatur das Wort (welches „scheidet Seele und Geist und ein Richter ist der Gedanken und Sinnen des Herzens;" Hebr. 4, 12) — beides, weil beide Naturen, die hündische wie die göttliche, seine Menschennatur begründen, — das wird übersehen.

Welch ein Vertrauen soll aber ein Resultat gewinnen, das aus entgegengesetzten Principien abgeleitet wird? Kann es den Verdacht abwehren, es sei vorher in der bloßen Gemüthsstimmung, in der Meinung, festgestellt, und die Gründe seien hintennach gekommen; das Resultat sei nicht um der Gründe, sondern die Gründe um des Resultates willen da? Das aber ist eine Manier, die man gemeinhin „Ausflüchte suchen" nennt; und die Philosophie hat unter den Laien fast das Ansehn, als sei es eine besondere Kunst — Ausflüchte zu suchen. — Noch ist die Philosophie nicht erschienen, die auch ihr Nichtwissen zu bekennen entschlossen wäre; die nirgend Ausflüchte — nirgend taliter qualiter „sich zu helfen," die Widersprüche zu verdecken, den Einwendungen zu entschlüpfen — suchte, und ihrer Lücken so klar wie ihrer Fülle sich bewußt wäre; noch fehlt die auf den Fortschritt und nicht auf den Stillstand angelegte, die nicht fertige Philosophie, die Philosophie der entschiedenen Wahrheitsliebe. Nun steht es zwar seit Menschengedenken fest, daß, wie Hegel (§. 7 der Encyklop.) es ausdrückt, die Philosophie „wesentlich Encyklopädie, nothwendig System sei, indem das Wahre nur als Totalität und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede in seiner Nothwendigkeit und als Freiheit des Ganzen erkannt werden könne;" — „die Philosophie," sagt er (Rechtsphil. §. 2, Zus.), „bildet einen Kreis; sie hat ein Erstes, Unmittelbares, da sie überhaupt anfangen muß, ein nicht Erwiesenes, das kein Resultat, sondern unmittelbar relativ ist, indem es an einem andern Endpunkte als Resultat erscheinen müsse; die Philosophie sei eine Folge, die nicht in der Luft hänge, nicht ein unmittelbar Anfangendes, sondern ein sich Rundendes; — ein Philosophiren ohne System könne daher nichts Wissenschaftliches sein." Giebt man

aber von der Natur zu, daß, wie Hegel in der Vorrede sagt, „die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist, daß der Stein der Weisen irgendwo, aber in der Natur selbst verborgen liege, daß sie in sich vernünftig sei, und daß das Wissen diese in ihr gegenwärtige, wirkliche Vernunft als ihr immanentes Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe," so kann die Naturphilosophie ebenso wenig wie die Natur selbst, die nirgend Kreislauf, sondern überall Anfang, Mittel, Ende — Keim, Entwickelung, Reife — ist, einen Kreis bilden und sich rundend sein. Von der Oberfläche, von der Erscheinung, bis zu dem irgendwo verborgen liegenden Stein der Weisen ist eine Linie, und wenn auch keine gerade, so doch gewiß keine Kreislinie, sondern Hingang und Rückgang, Analysis und Synthesis. — Aber vor Erscheinung der wahren Philosophie wird jede zufällige Ansicht ebenso viel werth sich dünken als jedes Resultat der tiefsinnigsten Speculation, und Niemand wird diesen selbstbestimmten Werth ihr streitig machen können.

H. Stephani (s. oben S. 22 in der Note) hätte daher immer seine philosophischen Thränen sparen können, wenn er, „herzlich erschrocken" über Kants Wiedervergeltungsrecht, fürchtete, daß „dieser Irrthum eines viel geltenden Mannes viele hundert Menschen zum Tode befördern" werde. Als Neuerer gelten die Philosophen schon wenig, obschon sie als solche auf ihrem Posten stehn; als Erhalter des Herkommens aber gelten sie gar nichts, denn das Herkommen erhält sich selbst. Wenn aber Philosophen auf der Seite des Alten, des Herkommens, stehn, dann sollte dieses bei Verständigen das Vorurtheil für sich haben.

Das Vorurtheil steht demnach auf Seiten des alten Herkommens und der Gerechtigkeit der Todesstrafe nach dem Strafprincip der Rache, wenn Kant (a. a. O. S. 198) sagt: „Nur das Wiedervergeltungsrecht (jus talionis), aber, wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturtheil), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle andern sind hin und her schwankend, und können, anderer sich einmischenden Rücksichten wegen, keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. Und wenn dieß gleich dem Buchstaben nach nicht möglich ist, so kann es doch der Wirkung nach immer geltend bleiben. — Nur wenn Jemand gemordet hat, so muß er sterben. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit

zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreieten Tod. — Selbst, wenn die bürgerliche Gesellschaft freiwillig sich auflöste, müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder zuvor hingerichtet werden, damit Jedermann das wiederfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat."

Und ebenso Hegel. „Das Aufheben des Verbrechens," sagt er (§. 101), „ist insofern Wiedervergeltung, als sie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung ist und dem Dasein nach das Verbrechen einen bestimmten qualitativen und quantitativen Umfang, hiermit auch dessen Negation als Dasein einen eben solchen hat. Diese auf dem Begriffe beruhende Identität ist aber nicht die Gleichheit in der specifischen, sondern in der an sich seienden Beschaffenheit der Verletzung, — nach dem Werthe derselben. Die innere Identität ist es, die am äußerlichen Dasein sich für den Verstand als Gleichheit reflectirt. — Es ist sehr leicht, die Wiedervergeltung (als Diebstahl um Diebstahl, Raub um Raub, Auge um Auge, Zahn um Zahn — wobei man sich vollends den Thäter als einäugig oder zahnlos vorstellen kann) als Absurdität darzustellen: der Begriff hat damit gar nichts zu thun. Der Werth als das innere Gleiche der Sachen, die in ihrer Existenz specifisch ganz verschieden sind, ist eine Bestimmung, die schon bei den Verträgen vorkommt. — Was die Wiedervergeltung zunächst gegen sich hat, ist, daß sie als etwas Unmoralisches, als Rache erscheint, und daß sie so für ein Persönliches gelten kann. Aber nicht das Persönliche, sondern der Begriff führt die Wiedervergeltung selbst aus. Die Rache ist mein, sagt Gott in der Bibel, und wenn man in dem Worte Wiedervergeltung etwa die Vorstellung eines besondern Beliebens des subjectiven Willens haben wollte, so muß gesagt werden, daß es nur die Umkehrung der Gestalt selbst des Verbrechens gegen sich bedeutet. Die Eumeniden schlafen, aber das Verbrechen weckt sie; und so ist es die eigene That, die sich geltend macht. — Wenn nun bei der Vergeltung nicht auf specifische Gleichheit gegangen werden kann, so ist diese doch anders beim Morde, worauf nothwendig die Todesstrafe steht. Denn da das Leben der ganze Umfang des Daseins ist, so kann die Strafe nicht in einem Werthe,

den es dafür nicht giebt, sondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens bestehen. — Das Aufheben des Verbrechens ist in dieser Sphäre der Unmittelbarkeit des Rechts zunächst Rache, dem Inhalte nach gerecht, insofern sie Wiedervergeltung ist. Aber der Form nach ist sie Handlung eines subjectiven, eines besondern Willens, und wird als solcher eine neue Verletzung; sie verfällt als dieser Widerspruch in den Progreß ins Unendliche und erbt sich von Geschlechtern zu Geschlechtern ins Unbegrenzte fort; bei ungebildeten Völkern ist die Rache eine unsterbliche. — Dagegen sind die Personen des Gerichts zwar auch Personen, aber ihr Wille ist der allgemeine des Gesetzes, und sie wollen nichts in die Strafe hineinlegen, was nicht in der Natur der Sache sich vorfindet." —

So urtheilt Hegel. Wenn er indessen jenen Widerspruch, den die Form der Rache als „die Handlung eines subjectiven und besondern Willens" und somit als „neue Verletzung" mit sich führt, in der Art (§. 103) lösen will, daß er „eine vom subjectiven Interesse und Gestalt, so wie von der Zufälligkeit der Macht befreite, mithin nicht rächende, sondern strafende Gerechtigkeit" fordert, so fordert er offenbar Ueberflüssiges. Ist die Form der Rache, die den Widerspruch in sich trägt, beseitigt, treten Gerichtspersonen an die Stelle des Beleidigten: so ist es kein Widerspruch mehr, wenn die strafende Gerechtigkeit zugleich als die rächende angesehn und dergestalt die Heiligkeit der Rache anerkannt wird, wie jenes Bibelwort: „Die Rache ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr" (Röm. 12, 19), und jenes andere (Röm. 13, 4): „Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses thut," sie geltend machen; es ist kein Widerspruch, die Heiligkeit der Rache anzuerkennen nach Hegels eigenem Worte: „die Rache ist dem Inhalte nach gerecht."

Endlich darf noch eine andere der Hegelschen im Princip entgegengesetzte, doch in Betreff der Todesstrafe mit ihr übereinstimmende Straftheorie nicht unberücksichtiget bleiben. Es ist die, welche Stahl in seiner „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht" (Heidelberg bei Mohr, 1830, 33, 37) aufgestellt hat.*)

„Christliche Philosophie" will Stahl (1. Bd. S. 353) seiner Entwickelung der Rechtslehre zu Grunde legen. „Ein Zug der

*) Daß hier die neuere Ausgabe dieses Buches nicht eingesehen worden, dürfte für den Zweck unerheblich sein.

neueſten Philoſophie," ſagt er, „der mit den erſten Anfängen des Syſtems Schellings beginnt, iſt das Streben, eine chriſtliche zu ſein. Dieſes Streben iſt Thatſache. — Daß Chriſtus und die Idee eins ſind, iſt jetzt, in dem gebildeten Deutſchland wenigſtens, außer Zweifel. Denn das ſagt die Religion und ſagt jetzt alle unſere Philoſophie. Das aber iſt der entſcheidende Gegenſatz: iſt Chriſtus die Idee, oder iſt die Idee Chriſtus?"

Dagegen ſagt Schelling in ſeiner Vorrede zu Steffens nachgelaſſenen Schriften (S. XVII): „Die Philoſophie ſoll vor nichts erſchrecken; auch nicht wenn ſie durch Nothwendigkeit der Sache in Berührung mit der poſitiven Religion kommt. Nicht wohin ſie gelangen darf, läßt ſich ihr vorſchreiben. Nur daß ſie, um Philoſophie zu ſein, in ihrem Anfange ſchon mit jeder Autorität, welchen Namen ſie trage, gebrochen habe, muß vorausgeſetzt werden, daß ſie alſo ſelbſt den Namen chriſtliche Philoſophie ablehne, nicht nur im Sinne formeller Abhängigkeit, ſondern auch im Sinne materieller Uebereinſtimmung, da dieſe für ſie als Philoſophie keine Bedeutung hat."

Schelling hat Recht. Philoſophie und Chriſtenthum können ebenſo wenig zu einer einigen eigenthümlichen Erkenntnißweiſe verſchmelzen als Mathematik und Chriſtenthum. Sie können einander berühren, in vielen Punkten einander decken, aber nimmer zu einer und derſelben Geiſtesthätigkeit in einander ſich fügen. In gleicher Weiſe wie die Philoſophie, als die durch reines Denken vermittelte Erkenntniß des Weſens der Dinge, der Erfahrung und ſinnlichen Anſchauung gegenüberſteht, zwar mit derſelben Hand in Hand gehen, an ihr und durch ſie ſich orientiren, mit derſelben einig, aber nimmer mit ihr Eins werden kann: alſo verhält ſie ſich auch zum Chriſtenthume, welches einzig und allein auf der Autorität Chriſti beruht. Das nachdrucksvolle, Matth. 5, 20—48 ſiebenmal wiederholte Wort Chriſti: „Ich aber ſage euch," — dieſes Wort, welches ebenſowohl formell mit ſeinem Ich als materiell mit ſeinem Aber von jedem andern Erkennen — von jeder andern Erkenntnißweiſe, als der im Glauben an den Zimmermannsſohn, und von jedem andern Erkenntnißinhalt, als dem in ſeinem Worte enthaltenen — ſich ſondert — dieſes Wort iſt Princip und Fundament des Chriſtenthums, und begründet eine Erkenntnißart, die mit der philoſophiſchen im entſchiedenſten Widerſpruche ſteht. — Möge man daher zu einem Gliede jenes oben von Stahl aufgeſtellten Gegenſatzes ſich bekennen,

zu welchem man wolle, — möge man behaupten: Christus sei die Idee, oder die Idee sei Christus, — (möge man zum historischen oder zum idealen Christus sich bekennen): auf beiden Seiten kommen Christenthum und Philosophie nicht zusammen. Ist Christus die Idee, so ist die Idee nicht philosophisch; soll aber die Idee Christus sein, so ist die Idee nicht christlich, auch wenn sie mit Christlichem übereinstimmt. Alle Erkenntniß, insofern sie nicht bloß christlichen Inhalt hat, sondern auch christlich erkannt ist, beruht durchaus nicht auf speculativer Forschung, sondern allein auf „einem hörenden Ohr und sehenden Auge, die beide der Herr macht" (Spr. Sal. 20, 12) — beruht allein auf der Kniebeugung im Namen Jesu (Phil. 2, 10).

Und nirgend dürfte wohl das, im Verhältniß zur Philosophie disparate Wesen des Christenthums greller hervortreten, als gerade bei der Staats- und Rechtslehre. Stahl selbst gesteht dieß zu, indem er (2. Bd. 1. Abth. S. 220) bemerkt, daß „die christliche Offenbarung gegen Recht und Staat gleichgültig sich verhalte, denn sie habe es nur mit dem Ewigen zu thun; sie gebe zwar Vorschriften, wie der Christ sich gegen Recht und Staat verhalten solle, aber nicht wie Recht und Staat beschaffen sein sollen." — „Ueber die Stellung des Staats im ganzen Weltplan," sagt er, „deren Kenntniß nicht der Religion und Sittlichkeit, sondern der Wissenschaft angehöre, und über die Beschaffenheit seiner Verfassung und Verwaltung gebe die christliche Offenbarung keinen Aufschluß und kein Gebot" (2. B. 2. A. S. 15). — Und diese Fremdheit des Christenthums gegen den Staat legt Christus vielfältig zu Tage. „Mein Reich," sagt er (Joh. 18, 36), „ist nicht von dieser Welt;" — „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch gesetzt?" (Luc. 12, 14) — „gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist" (Matth. 22, 21). In allen diesen Worten stehen Staat und Christenthum entschieden gesondert; doch mehr noch und bedeutsamer in dem Schweigen, welches Christus seinen Richtern, die den Staat repräsentiren, entgegenstellt (Marc. 14, 61; Luc. 23, 9; Joh. 19, 9). Der Christ ist „unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat" (Röm. 13, 1); und die da Gewalt hat, ist ihm eben darum die legitime, „denn es ist keine Obrigkeit, ohne von Gott;" der Christ schickt sich, wie man es in der Fremde thut, in jede Sitte, in jede Verfassung, und betet „für alle Obrigkeit" (1. Tim. 2, 2). — Dagegen steht das christliche Recht mit dem bürgerlichen geradezu im Widerspruch: die Verletzenden verurtheilt es bei weitem härter, und die

Verletzten läßt es ohne Schutz. Sagt das bürgerliche Recht: „wer da tödtet, der soll des Gerichts schuldig sein," so sagt dagegen das christliche: „wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig;" und gebietet das bürgerliche Recht: „du sollst nicht ehebrechen," so verurtheilt das christliche schon den begehrlichen Anblick eines Weibes als Ehebruch. — Wenn dagegen das bürgerliche Recht, um dem Uebel zu wehren, die Strafe verordnet: „Auge um Auge, Zahn um Zahn," so will dagegen das christliche, daß man „dem Uebel nicht widerstreben" und um den Schutz des Staats gegen Unrecht sich nicht bemühen soll (Matth. 5). — Hier stellt sich offenbar ein so schroffer Gegensatz zwischen bürgerlichen und christlichen Geboten heraus, daß man auch vom „christlichen" Staat unmöglich verlangen kann, nach christlichen Gesetzen zu verfahren; Princip und Wesen des Staats müssen nothwendig außerhalb des Christenthums liegen.

Stahls System des Rechts hat demnach durch die fundamentale Verbindung disparater, unvereinbarer Elemente — nämlich durch die Verbindung der Lehre des bürgerlichen Rechts mit der christlichen Glaubenslehre — eine schiefe, gewissermaßen geborstene Grundlage erhalten, die, wie sich von selbst versteht, auf sämmtliche Begriffsbestimmungen nur verwirrend hat einwirken können. — Und dieß offenbart sich dann auch unverkennbar in den Bestimmungen der Begriffe des Rechts und des Staates, des Verbrechens und der Strafe.

Daß Stahl von der Erbsünde ausgeht, das ist die Wahrheit seines Systems. „Die Sünde," sagt er (2. B. 1. A. S. 101), „hat das zeitliche Reich begründet. Es geht daher aus von dem Zustande der Trennung — der Noth und des Elends, der Verblendung und der Unwissenheit." — „Es ist der Fluch der Arbeit und der Abhängigkeit vom Bedürfnisse, worauf das Vermögen, das Böse selbst, auf welches das Strafrecht sich gründet. Alle Institute sind auf die Beschränktheit unserer irdischen Natur berechnet. Der Staat trägt den Charakter der Aeußerlichkeit und Unwahrheit: ein Mensch muß hier Statthalter der göttlichen Lenkung sein, die arithmetische Stimmenmehrheit Vertreter der Ueberzeugung, mit welcher Gott die Gemüther erfüllt. So soll der Staat Gott zum Werkzeuge dienen; aber oft treten Recht und Staat als eine von Gott unabhängige, gegen ihn selbst widerspenstige Macht zwischen ihn und die Menschheit" (S. 219 f.) — Und wiederum oben (S. 101 f.) wird gesagt: „Die Führung dieses zeitlichen Reiches ist äußerlich; eine Führung durch Schicksal und Begebenheit, so daß der Plan Gottes vollbracht wird, ohne daß die

Menschen ihn wollen oder auch nur kennen. — Immer aber bleibt eine Kluft zwischen dem zeitlichen und dem ewigen Zustande, welche die Geschichte mit ihrer Entwickelung nicht ausfüllen, die sie durch keine Uebergänge vermitteln kann." — „Durch die Sünde," so steht es bei Stahl fest (2. B. 2. A. S. 12), „sind Recht und Staat nothwendig."

Aber wie verhalten sich Recht und Staat zu ihrem Ursprunge, zur Sünde? — Stahl stellt sie wie Heilmittel dar, die dem Schaden der Menschheit, wenn zwar nicht völlig, so doch theilweise abzuhelfen bestimmt seien. Und das ist der Irrthum, der das ganze System durchdringt. Recht und Staat sind nicht Heilmittel (wie könnte sonst wohl summum jus summa injuria sein?), sondern Hülfsmittel der Heilung, sind dem Verbande ähnlich, der um Heilmittel und Wunde, um das Pfropfreis und den gepfropften Ast gelegt wird, und dem Heilmittel wie der Heilung überhaupt Schutz gewährt, ohne darum selbst Heilmittel zu sein. Aber bei Stahl stehen Recht und Staat höher.

Der Sittlichkeit stellt er das Recht allerdings nicht gleich. „Alle Verhältnisse," sagt er (2. B. 1. A. S. 115), „müssen, wenn sie dem Recht angehören sollen, aus gegenseitigen Beziehungen und Banden der Menschen unter einander bestehen," wogegen die Sittlichkeit — „die Herrschaft über die Sinnlichkeit" — ebenso wie der religiöse Glaube „den Menschen nicht unmittelbar an den Menschen, sondern unmittelbar an ein Höheres bindet." — Doch findet er auch wiederum (S. 117) „zwischen Sittlichkeit und Recht einen gegenseitigen Zusammenhang." — „Das Recht mit seinen Verhältnissen," sagt er, „ist der leibliche Träger des Reichs, dessen geistige Beziehungen die Sittlichkeit begreift. Die Sittlichkeit ist daher Vollkommenheit des Menschen und Vollendung des Reiches Gottes, das Recht nie Vollkommenheit der Menschen und auch nicht Vollendung des Reiches Gottes, sondern Vollkommenheit der dauernden Verhältnisse, die demselben dienen. Die Sittlichkeit ist ein Band der Menschen an Gott oder der Einzelnen unter einander im Geiste Gottes, das Recht ein Band der Menschen unter einander, das sie sämmtlich zu einer organischen Anstalt gliedert." —

Aber dieser „gegenseitige Zusammenhang" des Rechts mit der Sittlichkeit ist nicht ein homogener sondern ein heterogener; beide sind wesentlich verschieden und verhalten sich wie Gefäß und Inhalt. Das Recht wehrt Beleidigungen ab, die Sittlichkeit weiß sie zu tragen; das Recht stützt sich auf den Zwang, die Sittlichkeit auf den freien

Willen; das geiſtige Element des Rechts iſt die Furcht, das der Sittlichkeit iſt die Liebe; ja das Recht ſelbſt kann unſittlich ſein (z. B. die Sklaverei ſchützen), es kann der Unſittlichkeit (z. B. dem harten Gläubiger) dienen, und dem ſittlichen Sinn kann das Recht verabſcheuungswürdig ſein. Darum iſt das Recht nicht, wie Stahl will, „der leibliche Träger," ſondern nur der materielle Schutz des Reichs der Sittlichkeit, und iſt auch nicht organiſches ſondern nur mechaniſches Element, welches den gewaltſamen Angriffen auf den Organismus der Geſellſchaft, deſſen Lebenskraft allein das gegenſeitige Vertrauen iſt, wehrt. — Das Recht iſt daher nicht, wie Stahl (a. a. O. S. 128 f.) behauptet, „eine ſittliche Macht, die ein Menſch über Andere habe;" die „aufforderude Kraft," die das Recht dem Menſchen verleiht, hat mit der Sittlichkeit — mit der Herrſchaft über die Sinnlichkeit — ebenſo wenig zu ſchaffen als die dem Recht correſpondirende Pflicht, welche der Drohung des Geſetzes gegenüber erfüllt wird. — Stahls Begriff des Rechts, welches im „ſubjectiven Sinne eine ſittliche Macht bezeichnen" ſoll, iſt verfehlt. — Treffend bemerkt Hegel (Philoſ. d. R. §. 37, Zuſ.): „Hat Jemand kein Intereſſe als ſein formelles Recht, ſo kann dieſes reiner Eigenſinn ſein, wie es einem beſchränkten Herzen und Gemüthe oft zukommt; denn der rohe Menſch ſteift ſich am meiſten auf ſein Recht, indeß der großartige Sinn darauf ſieht, was die Sache ſonſt noch für Seiten hat." — Nach Hegel iſt der Rechtsboden, auf welchem man nicht allein feſt und ſicher, ſondern auch großartig aufzutreten meint, nicht ein beſonders ehrenwerther Standpunkt.

Der Begriff des Rechts iſt bei Stahl unrichtig gefaßt, und der des Staats ebenſo. — Stahl will (2. B. 2. A. S. 2) „auch in dieſer äußern Gemeinſchaft, da ſie mit zur göttlichen Einrichtung gehört, ein Reich göttlicher Ordnung und Beherrſchung, ſowohl zur Verherrlichung Gottes und Offenbarung ſeines Weſens, als zu Schutz und Wohlfahrt der Menſchen, ähnlich wie die Schöpfung," ſehen; auch der Staat iſt ihm wie das Recht nicht bloß ein Schutz- und Bewahrungsmittel, ſondern „Träger der menſchlichen Sittlichkeit" und in Verbindung mit dem Rechte, welche nach (S. 11) beide „ſich wechſelſeitig bedingen" ſollen, „das äußerliche Reich Gottes" und eine „eigenthümliche Mittelſtufe zwiſchen der Ordnung der Natur und der ewigen Ordnung der Menſchen." Staat und Recht, obſchon „durch die Sünde," mithin durch ein zerſtörendes, deſorganiſirendes, in die Ordnung der Natur eingedrungenes Element

und nicht auf Grund der Natur „nothwendig geworden," bilden deßungeachtet im Systeme Stahls eine organische Mittelstufe, welche in der vorangehenden, in der Ordnung der Natur, bereits als Entwickelungsgrund vorhanden gewesen und die höhere Stufe, die „ewige Ordnung," vorbildlich und vorbildend in sich trage. Die Sünde wird bei Stahl nicht als entschieden den Tod, die Zerstörung, wirkend, nicht wesentlich als Revolution, sondern (2. B. 1. A .S. 208 f.) „für Gott als Evolution," und das Böse als „ergänzende Kraft" aufgefaßt, welche Gott „in seinen Weltplan aufgenommen habe." — Diese Ansicht Stahls vom Staate, der zufolge derselbe nicht bloß äußerlich, sondern wesentlich die Sittlichkeit als „Träger," ja als „Bedingung" derselben (obschon sie, wie bemerkt wird, „nicht unmittelbare Aufgabe" desselben sei) vermitteln soll, leistet einerseits der Hegelschen Vorstellung vom Staate als von einem sittlich vollendeten System nicht geringen Vorschub, und zerfällt andererseits in sich selbst, indem sie jene „unvermittelte Kluft" statuirt.

Stahl selbst erkennt (2. B. 2. A. S. 9), daß der Staat „seine Norm an menschlicher Einsicht und seine Vollmacht vermittelst der Vorstellungsweise der Menschen habe, und demnach in keiner Weise die Anstalt für die religiöse Gemeinschaft und für das Reich Gottes," überhaupt nicht Kirche sein könne; „die Führung des Einzelnen durch Gott," bemerkt er (S. 7), „habe den Staat nicht zum Organe." Damit aber fällt Grund und Wurzel des Staats in das natürliche, durch die Sünde getrübte Gottesbewußtsein der Menschen. Wie dieses ein entstelltes, so ist der Staat Entstellung göttlicher Ordnung: anstatt der Liebe herrscht das kalte herzlose Recht, und anstatt der Freiheit die Zwangspflicht. Der Staat ist freilich „Offenbarung des göttlichen Wesens," er ist „ausgestattet mit der Majestät Gottes" und „mit der Machtvollkommenheit desselben auf Erden," — aber einseitig. Der Staat offenbaret Gott als Rächer des Bösen, aber nicht als Vertilger desselben. Der Staat ist nicht Heilmittel, sondern nur Hülfsmittel. So gewiß das Böse nicht Ergänzung des Guten und der Tod nicht Ergänzung des Lebens und nicht von Gott in seinen Weltplan aufgenommen sein kann, sondern wider Gottes Plan eingedrungen — „neben eingekommen" — sein muß, so gewiß sind Staat und Recht und ihr Ausdruck, das Gesetz, wie Paulus (Röm. 5, 20) sagt, „neben eingekommen" (παρεισῆλθεν), sind wider die Natur (nach Gal. 3, 19) „dazu gekommen" (ἐτέθη, προσετέθη) „um der Uebertretungen willen," sind

als „Schatten" nicht als Wesensgrund „der zukünftigen Güter zum Gedächtniß der Sünde" (Ebr. 10, 1. 3) und „auf daß die Sünde mächtiger würde und überaus sündig durchs Gebot" (Röm. 5, 20; 7, 13) eingetreten. — Der Staat ist im Weltplane Gottes das Zugpflaster, welches die Wunde offen hält; Recht und Gesetz, Drohung und Strafe, insofern sie permanent und dem Staate wesentlich sind, manifestiren permanent den Schaden der Menschheit als ungeheilt, sind Zeugen der Erlösungsbedürftigkeit, aber auch der immer noch nicht aus Licht getretenen Erlösung. So lange Staaten existiren, besteht die Christenheit nicht aus Christen. — Dagegen ist im Weltprocesse der Staat nichts anderes als Mittel der Selbsterhaltung der Gesellschaft, indem sie an Stelle der unendlich sich forterbenden Privatrache die Gesellschaftsrache stellt, und so ihrer eigenen Vernichtung im Kriege Aller gegen Alle vorbeugt. — Sittlichkeit auf Grund der Gottesfurcht, die den Eid heilig hält, ist die Grundlage des Staats, ist seine Bedingung; die Sittlichkeit seiner Edeln, die auf einem andern als dem „Rechtsboden" stehn, erhält, trägt, entwickelt den Staat und veredelt ihn; und was der Staat aus dieser seiner Grundlage empfängt, das überträgt er in der Form des Gesetzes auf die Masse: aber er selbst, der Staat, bedingt die Sittlichkeit nicht und entwickelt sie nicht; er macht die Sittlichkeit, die ihm zu Theil geworden, nur zur Sitte, zur äußerlichen Darstellung des Guten, was denn die Masse freilich für das Gute nimmt und als das Gute geltend macht.

Je nachdem nun Stahl Staat und Recht auffaßt, muß auch seine Theorie der Strafe ausfallen.

„Gott kann," sagt Stahl (2. B. 1. A. S. 81), „nach seiner Gerechtigkeit das Böse nicht ungestraft lassen." — Mit dieser Assertion leitet er das Kapitel von der Gerechtigkeit Gottes und von der Strafe ein. — Aber man kann wohl fragen: warum das Gott nicht könne? Andere behaupten: „Gott muß nach seiner Liebe und Barmherzigkeit das Böse ungestraft lassen," — und haben für ihre Behauptung denselben Grund. Sie meinen, nach eigenem Dünken (was sie a priori nennen) bestimmen zu können, was Gott muß, wie jene bestimmen, was Gott kann.*) Nüchternes Denken, welches weiß,

*) Jener Gegensatz, was Gott nach seiner Gerechtigkeit nicht kann, nach der Meinung Anderer aber muß, bildet in diesem Moment eine kirchliche Lebensfrage. Auf obigen Stahlschen Satz gründet sich die Anselmische Genugthuungstheorie und die absolut unhaltbare Ausflucht, daß Gott in Christo den Unschul-

daß Alles, was als wirklich behauptet wird, nur in der Erfahrung sich bewährt, muß auf die Frage, was Gott könne und müsse, mit Paulus antworten: „Wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Rathgeber gewesen?“ (Röm. 11, 34.)

Stahl aber erklärt sich weiter also: „Die Gerechtigkeit des persönlichen Gottes ist nach ihrem Begriff Unveränderlichkeit in Beziehung auf die frei geschaffenen Wesen. Denn Gott will hier unabänderlich die Freiheit dieser Wesen, mithin die Möglichkeit des Bösen, aber ebenso unabänderlich will er die ausschließliche Geltung seines eigenen Willens und Gebotes. Daraus ergiebt sich die Nothwendigkeit und die Bedeutung der Strafe.“

Dagegen aber ist zu erinnern, daß aus der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens zwar die Bedeutung der Strafe als Wiederherstellung der Verletzung dieses Willens, aber nicht die Nothwendigkeit derselben sich ergiebt. Kann Gott, wie Stahl hier behauptet, „die Möglichkeit,“ mithin die Bedingung des Bösen wollen, so muß er auch das Bedingte, die Wirklichkeit, wollen, und die Strafe kann unmöglich nothwendig sein, wenn Gott das Böse als möglich will. „Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen,“ sagt Jacobus (Cap. 1, 13); „er versucht Niemand:“ die Möglichkeit des Bösen ist ebenso wenig Gottes Wille als die Wirklichkeit desselben es sein kann. Das Wesen der Freiheit beruht auch nicht auf der Möglichkeit des contradictorischen Gegentheils. Freiheit ist allerdings Selbstbestimmung, ist Freiheit der Wahl; aber sie ist zugleich als realer Zustand ungestörte Entwickelung des Lebens in seinem Elemente. Zum freien Athmen gehört nicht die Möglichkeit des Erstickens und zur Freiheit im Guten nicht die Möglichkeit des Bösen; die Freiheit verliert nichts, weder an ihrem Werthe noch an ihrem Wesen, wenn ihr keine Gefahr droht. Gott ist wahrhaftig frei, obschon er das Böse nicht wählen kann.

Stahl fährt nun fort: „Unmöglich oder ungeschehen kann oder will Gott die böse That nicht machen.“

Solche Rede ist unstatthaft. Was man nicht denken kann, soll man auch nicht sagen; Sprache ist Ausdruck der Gedanken. Können wir nicht denken, daß ein vergangener Moment und sein Inhalt ein zukünftiger werde, um das Geschehene abzuändern; ist

digen für die Schuldigen gestraft habe. Will die Kirche das Postulat ihrer Gegner, welche die Strafnothwendigkeit leugnen, niederschlagen, so muß sie nach einer bessern Vertretung der Erlösungslehre, als Anselm sie liefert, sich umsehen.

es undenkbar, daß die Geſchichte zurücklaufe, alle Wirkungen zu Urſachen und die Urſachen zu Wirkungen, die Kinder Eltern werden ihrer Eltern, und die Eltern Kinder ihrer Kinder — iſt dieß undenkbar, ſo ſoll man auch nicht ſagen, daß Gott die böſe That nicht ungeſchehen machen will: Gott **kann** ſie nicht ungeſchehen machen, ſo ſpricht ſich das Denken aus; und ſeine Wahrheit iſt von Gott.

Bei Stahl aber heißt es nun weiter: „Daß nicht wieder geſündiget werde, das iſt nicht hinreichend für die ausſchließliche Geltung ſeines Willens; denn dieſer Wille iſt ja doch verletzt worden. Die Verletzung fordert eine Wiederherſtellung, und dieſe iſt die Strafe. Das empfindet jedes Gemüth. — Allein für die Forſchung bietet ſich hier die große Schwierigkeit, wie darin eine Wiederherſtellung des göttlichen Willens liegen könne, daß der Thäter einen Schmerz empfinde, was Gott ja auch urſprünglich nicht will. In welchem Zuſammenhange ſtehen die böſe That, d. i. die Verletzung des göttlichen Willens, und der Schmerz des Thäters? — Eine Wiederholung des Uebels in der Welt, ſollte man denken, kann doch nicht dem göttlichen Willen ein Erſatz ſein für das erſte Uebel."

Allerdings, ſo ſollte man denken, aber man empfindet anders: was das Denken, den Geiſt, verletzt, befriediget die Empfindung, das Gemüth; und dieſen Widerſpruch, der im Begriff der Strafe liegt, ſoll das Denken löſen.

Kant und Krug lehnen das Denken an die Empfindung, obſchon an die reinere Seite deſſelben an, nämlich an die Empfindung des Grundes der Strafe und nicht an die des Nutzens. Kant will den Verbrecher beſtraft wiſſen auf Grund des kategoriſchen Imperativs, bloß „weil er verbrochen" hat; Krug fordert die Strafe als Manifeſtation der Heiligkeit des Geſetzes. Aber jener Imperativ und dieſe Heiligkeit ſind nur Poſtulate der Empfindung. — Herbart ſteht mit dem Abſolutismus ſeiner äſthetiſchen Urtheile auf demſelben Boden. Auch wenn es wahr wäre, daß die unvergoltene That, ja ſogar die That als ſolche ſchlechthin mißfiele (da der unvergoltenen Wohlthat gegenüber immer nur die Paſſivität des Empfängers aber nicht die That mißfällt), ſo wäre der Grund des Urtheils immer kein anderer als ſittliche Empfindung. — Endlich kommt auch Hegel über dieſe Grundlage nicht hinaus. Auch bei ihm beruht der Grund, warum die Aufhebung des Verbrechens

nothwendig erſcheint, auf der Empfindung, dagegen die Möglichkeit dieſer Aufhebung durch Strafe auf dem nur mechaniſch richtigen Satze, daß Gewalt durch Gewalt, Zwang durch Zwang, aufgehoben werde; ein Satz der nur zur Verſinnlichung aber nicht zur Erklärung der Straftheorie dienen kann. — Der Gedanke, kann man ſagen, iſt in den Grund der Empfindung, welche für das Verbrechen die Strafe fordert, noch nicht eingedrungen.

Stahl bringt weiter vor als die Genannten; er legt ſeiner Straftheorie den Gedanken zu Grunde.

„Die Verletzung des Geſetzes," ſagt er, „kann nicht Dasjenige ſein, was Gott abſolut nicht will, ſondern dieſes abſolut von ihm Nichtgewollte iſt nur die Herrſchaft des Willens, der das Geſetz verletzt. Daß der Menſch das Geſetz nicht übertrete, fordert wohl das göttliche Gebot, aber nicht die göttliche Gerechtigkeit. Dieſe fordert nur, daß das Reich der freien Weſen keine andere Herrſchaft anerkenne als die Gottes."

Wie aber iſt es zu denken, daß Gott, der Abſolute, irgend etwas nicht abſolut, nicht beſtimmt wolle? — Der Wille iſt Beſtimmungsvermögen: kann Beſtimmendes unbeſtimmt gedacht werden? — Neigungen durchkreuzen ſich — man weiß nicht, was man will: indem man aber will, wirklich will — gleichviel ob ſtark oder ſchwach, ob momentan oder dauernd — iſt Bewußtſein, iſt Beſtimmtheit da; der Wille als ſolcher iſt abſolut. — Nun iſt es freilich wahr: „Gott will, daß allen Menſchen geholfen werde und ſie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen" (1. Tim. 2, 4), aber nicht Alle kommen dazu; „er will nicht, daß Jemand verloren werde, ſondern daß ſich Jedermann zur Buße kehre" (2. Petr. 3, 9), aber es geſchieht nicht, was Gott will. „Du erbarmeſt dich über Alles," ſpricht das Buch der Weisheit (Cap. 11, 24 f.), „denn du haſt Gewalt über Alles und verſteheſt der Menſchen Sünde, daß ſie ſich beſſern ſollen; du liebeſt Alles, das da iſt, und haſſeſt nichts, was du gemacht haſt, denn du haſt freilich nichts bereitet, dazu du Haß hätteſt; du ſchoneſt Aller, denn ſie ſind dein, Herr, du Liebhaber des Lebens": aber wiederum heißt es auch (Röm. 9, 16 ff.): „So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, ſondern an Gottes Erbarmen; und er erbarmet ſich, welches er will, und verſtocket, welchen er will." —

Dieſes zu reimen hat die abſtracte Theologie vergeblich ſich abgemüht. Im Calvinismus hat ſie denkend bis zur Blasphemie ſich

verstiegen, daß Gott auch das Böse gewollt und zur Verdammniß wie zur Seligkeit prädestinirt habe; im Lutheranismus dagegen ist sie gelassen im Widerspruch zwischen der absoluten Macht Gottes und der Freiheit des Menschen hangen geblieben, hat beide statuirt und dabei sich beruhigt. Gott wie einen Menschen zu denken, der im Moment einer allgemeinen Gefahr zwei Willen, einen abstracten und einen concreten, und beide gleich absolut hat, indem er abstract Allen, concret jedoch nur Denen helfen will, die seine Hülfe und deren Bedingung annehmen, das ist der Theologie anthropopatisch erschienen. Daß Menschen überhaupt nur menschlich denken können und jenseits des Menschlichen in leere Worte sich verlieren, — zu dieser Besinnung ist die Theologie noch nicht gelangt. Es ist ihr anstößig, daß der Allmächtige wollen und nicht können, daß er nicht stärker sein sollte als Christus, der da wollte und nicht konnte, weil die Menschen nicht wollten (Matth. 23, 37). — Und darum faßt sie es nicht, wie Gottes Gerichte, sein Erbarmen und sein Verstocken, absolut frei, und doch der Grund dieser Gerichte, der menschliche Wille, vom Menschen und nicht von Gott abhängig sein solle. Gottes Gewalt über Alles, unter welcher auch kein Finger sich regen und kein Sperling ohne Gottes Willen vom Dache fallen kann, genügt dieser Theologie nicht für den Begriff der Allmacht Gottes; sie verlangt für denselben auch die Gewalt in Allem, welche Art der Gewalt mit gleicher Entschiedenheit von der Thatsache der Uebel, wie von dem Bewußtsein der göttlichen Liebe und der menschlichen Freiheit Gott abgesprochen wird. — Eine Theodicee muß ausgehen von dem Unvermögen Gottes, ohne welche sie unmöglich ist; und das Polster der absoluten Allmacht muß den Leichtfertigen, die darauf ihre Hoffnung gründen, entzogen werden. Denn mit solcher Hoffnung werden sie betrogen.

Am absoluten Willen Gottes aber läßt sich ebenso wenig zweifeln, als an seinem Willen überhaupt; und daß seine Gerechtigkeit nicht fordern sollte, was sein Gebot, der Ausdruck und die Offenbarung dieser Gerechtigkeit, fordert, ist ein nicht minder zerbrochener Gedanke. Gott hat sein Gebot gegeben, damit „die Sünde überaus sündig würde durchs Gebot," und hat es den Staaten gegeben, nicht als Richtschnur für die Gerechten (denen kein Gesetz gegeben ist; 1. Tim. 1, 9), sondern damit die Sünde lebendig und die Uebertretung gestraft würde. „Was dem Gesetz unmöglich war, sintemal es durch das Fleisch geschwächet ward" (Röm. 8, 3), das hat Gott nicht gewollt; daß aber das schwächende Fleisch durch die Strafe ge-

ſchwächt werde — dieſe Zucht des Staates hat er gewollt und will ſie. — Auch der chriſtliche Staat iſt nur Zuchtmeiſter auf Chriſtum, aber nicht Darſtellung des Chriſtlichen.

Wir aber wenden uns wieder zu Stahl. — „Jede That nun," ſagt er, „enthält eine Herrlichkeit; es iſt eine unendliche reelle Macht in ihr, eine abſolute Wirkung. Das Thatloſe, Paſſive, iſt das Gehorchende, die That iſt Herrſchaft. Dem Menſchen iſt mit der Möglichkeit der That eben auch die Herrſchaft gegeben; allein dieſe darf er nur in und mit Gott haben, nicht gegen ihn. Handelt er nun böſe, ſo hat er gegen Gott eine Herrlichkeit in der Welt. Nicht die That ſelbſt und ihren Erfolg ungeſchehen zu machen kann nun aber die göttliche Gerechtigkeit fordern, ſondern nur dieſe Herrlichkeit der That oder vielmehr des Thäters, nur dieſe iſt zu brechen; und kann ſie gebrochen werden, ſo iſt der Widerſpruch gelöſt." — „Dieß aber kann nur dadurch geſchehen, daß der Thäter zum bloß Beherrſchten, zum Paſſiven, gemacht wird; und dieß iſt das Leiden (wie ſchon das Wort bezeichnet), der Schmerz, der Tod." — „Der Wille, die Perſönlichkeit des Menſchen, die in der böſen That zum Herrn gegen Gott ſich aufgeworfen, — dieſer Wille muß nicht in einzelnen Handlungen, ſondern in dem, was er als Wille will — in ſeiner Subſtanz — niedergebeugt werden."

Das iſt es, was Stahl von den Richtern fordert, und was auch der Referent Naumann in Anſpruch nahm, wenn er „vollkommen gerechte Richter" und von dieſen „volle Berückſichtigung der Seelenzuſtände" der Verbrecher verlangte: „die Perſönlichkeit, den Willen in ſeiner Subſtanz," wollen ſie gerichtet und reſp. niedergebeugt wiſſen.

Aber können das, ſollen das die menſchlichen Richter? — Nun iſt es freilich wahr, wie Stahl ſagt: „wer böſe handelt, hat gegen Gott eine Herrlichkeit" — einen ſelbſtſtändigen unabhängigen Willen — „in der Welt;" das Wort der Schlange: „ihr werdet ſein wie Gott" (1. Moſ. 3, 5), erfüllt ſich in jeder bewußten und entſchloſſenen Uebelthat. Und ebenſo wahr iſt es, daß, wie Stahl will, dieſe Herrlichkeit gebrochen werden muß. Mann kann hier nicht, wie gegenüber den andern Syſtemen, die allein das menſchliche Verhältniß ins Auge faſſen, fragen, warum jene Herrlichkeit, die ein Menſch nicht gegen Menſchen ſondern gegen den Herrn, gegen Gott, der ſeinem Weſen nach Herr iſt, gebrochen werden muß? „Bin ich Vater," fragt Gott (Mal. 1, 6), „wo bleibt meine Ehre? bin ich Herr, wo fürchtet man mich?" — In einem religiöſen Volke kann

es nicht fraglich ſein, daß die Uebertretung des Geſetzes, inſofern ſie Auflehnung gegen Gott iſt, unterdrückt und zum Gehorſam zurückgeführt werden muß. Dieſer Gedanke iſt an und für ſich klar und gewiß — und iſt Gedanke, nicht bloße Empfindung.

Aber eine andere Frage iſt es, ob dieſer Gedanke die Straftheorie begründen und menſchliche Gerechtigkeit ihn ausführen kann? — Die Geſetze, wonach gerichtet wird, ſind menſchliche Geſetze; ſie ſtimmen nicht nothwendig mit den göttlichen überein und können daher nirgend das Anſehn göttlicher Geſetze haben: die Auflehnung gegen dieſelbe kann nicht als unmittelbare Auflehnung gegen Gott erſcheinen. Davids Bewußtſein, daß er „allein an Gott geſündigt habe" (Pſ. 51, 6), kann nur Gewiſſensurtheil der Einzelnen aber nicht Volksbewußtſein ſein. — Die Obrigkeit hat ihre Vollmacht von Gott; aber ihr Gericht iſt ein menſchliches. Und kann es nur ſein. Die Perſönlichkeit des Menſchen, die Subſtanz ſeines Willens, iſt nur Gott offenbar. Darum ſpricht er: „die Rache iſt mein" (Röm. 12 19); und darum fordert der Apoſtel: „Richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr komme, welcher auch wird ans Licht bringen, was im Finſtern verborgen iſt und den Rath der Herzen offenbaren" (1. Cor. 4, 5).— Könnten aber die Richter die Subſtanz des Willens richten, ſo müßten ſie nicht bloß die böſe That, ſondern auch jeden böſen Willen, der noch nicht That geworden wäre, müßten jeden böſen Willen auch in den Privatverhältniſſen und dieſen nach göttlichem Geſetz, — mithin den, der mit ſeinem Bruder zürnet, wie einen Todtſchläger richten (Matth. 5, 22). — Menſchen aber können das nicht; und könnten ſie es, ſo dürften ſie es nicht. Richter können nur definitiv entſcheiden. Wenn ſie einen Verbrecher der Gnade des Monarchen empfehlen, ſo können ſie dieſe Gnade nicht beſtimmen; denn Gnade als ſolche iſt ein freier perſönlicher Act. „Aber bei Gott iſt die Gnade und viel Vergebung bei ihm" (Pſ. 130, 7; Jeſ. 55, 7): könnten die Richter ſie vertreten, ſo würde jeder wahrhaft Reuige frei geſprochen, kein moraliſches Unrecht (z. B. das Recht des harten Gläubigers) dürfte geſchützt werden, und bei der Unendlichkeit der Motive, die einem Verbrechen zu Grunde liegen können, könnte keins mit einer beſtimmten Strafe bedroht werden und keins wäre im Voraus ſchon ſeiner Strafe gewiß. — Die öffentliche Sicherheit fiele dahin. —

Stahl's Straftheorie iſt abſolut unhaltbar. Und liegt der Exiſtenz des Staats allerdings das allgemeine Gottesbewußtſein und ſein Ausdruck, der Eid, zu Grunde, ſo darf doch den Staatshandlun-

gen niemals das beſondere, das entwickelte Gottesbewußtſein zu Grunde gelegt werden. Die ſtrengen, ſtarren, todten Formen des Staats' welche die unendliche Beweglichkeit der Gemüther in gemeſſenen Schranken halten, ſollen und dürfen nie die Beweglichkeit der geiſtigen und namentlich der religiöſen Entwickelung theilen. Dieſe muß im Volke zuvor eine gewiſſe Conſiſtenz erhalten haben, bevor ſie politiſch werden kann. *)

Was endlich das Strafmaß anbetrifft, ſo erklärt ſich Stahl darüber (2. B. 1. A. S. 86) folgendermaßen:

„Die Strafe hat nach der Gerechtigkeit in Art und Maß ein Verhältniß zu der Uebertretung; es iſt keine Willkür, wie geſtraft werde. Dann aber muß es auch einen Vergleichungspunkt unter beiden geben. Wäre Strafe Vergeltung im Sinne der Rache, ſo wäre der Vergleichungspunkt der Schmerz ſelbſt. Was Gottes Wille durch die Sünde gelitten, das müßte der Wille des Sünders wieder leiden. Dieſe Vorſtellung liegt der Talion zu Grunde. Nach der wahren Bedeutung der Strafe aber iſt der Vergleichungspunkt die Herrlichkeit im geiſtigen Reiche, welche durch beide Thaten, die Sünde und die Strafe, beurkundet wird. Hierin muß die Strafe der Uebertretung gleich kommen und dieſe überwinden. In der Art und in dem Maße, wie der Menſch ſich aufgelehnt hat, ſo muß er auch niedergedrückt werden." — „Und ſo verhält es ſich denn auch, was die äußerliche Gerechtigkeit des Staats über Verbrechen betrifft. Die höchſte Strafe iſt ohne Zweifel Tödtung des Verbrechers, und gehört ohne Zweifel auf das höchſte Verbrechen, auf das Verbrechen gegen die Exiſtenz des Staats, den Hochverrath, und gegen das Leben des Menſchen, den Mord." —

---

*) Hienach aber muß es als eine bedeutende politiſche Verirrung angeſehen werden, wenn man in neueſter Zeit ſo beſonders darauf gedrungen hat, daß in den Volksrepräſentationen auch die Intelligenz repräſentirt werde; auch der Intelligenz — dem freien, zwiſchen Wahrheit und Irrthum gleichmäßig ſchwebenden und Wahrheit ſuchenden Erkennen — der abſoluten (geiſtigen) Bewegung — will man die compacte Grundlage einer numeriſchen Majorität verleihen, die weder überhaupt fähig, noch in dem Momente der verſchiedenartigſten Debatte dazu angethan iſt, wiſſenſchaftliche Hypotheſen zu prüfen. — So will man den Staat — trotz ſeines Namens (status, Stand) — in das abſolute Werden, in den Strom der Ideen, in dem nie zum Stillſtande gelangenden „Fortſchritt" hineindrängen, das Steuer ihm rauben, und den Winden ihn überlaſſen. Die Intelligenten, die zu ſolcher Miſſion Zeit und Luſt haben, ſind nicht die Koryphäen der Intelligenz.

Auch Stahl's Theorie, obſchon ſie (a. a. O. S. 85) die Strafe „weſentlich von der Rache, die das Leiden um des Leidens willen wolle“ und „in gleicher Weiſe von der Wiedervergeltung“ unterſchieden wiſſen will, welche „dem Sünder das wieder geſchehen laſſe, was er Gott oder dem Nächſten zufügt,“ fordert, wie man ſieht, gleich allen andern Syſtemen die Todesſtrafe für die höchſten Verbrechen. — Aber für die geringeren Verbrechen fordert ſie mildere Strafen; und das iſt, ſtrenge genommen, eine Inconſequenz dieſes Syſtems. — Wo das Geſetz als menſchliches Recht oder als Menſchenrecht mit ſeiner Strafandrohung auftritt, da ſteht dem Verbrecher eine lange Reihe von Rechten, vom Beſitz einer Stecknadel bis zum Beſitz des Lebens, gegenüber: er kann einen Theil verletzen und den andern achten, und dieſe Achtung muß ihm angerechnet werden. Sollen dagegen die Richter nicht bloß als Beamten Gottes, ſondern auch das Staatsgeſetz als Gottes Geſetz und Gott als der Berechtigte dem Uebertreter gegenüberſtehn, ſo iſt es nur Ein Recht, welches er verletzen kann, — das Recht des Schöpfers, den unbedingten Gehorſam. Und da gilt dann des Apoſtels Wort (Jac. 2, 10): „So Jemand das ganze Geſetz hält und ſündiget an Einem, der iſts ganz ſchuldig;“ und die innere Conſequenz (Cap. 1, 15)): „die Sünde aber, wenn ſie vollendet iſt, gebieret ſie den Tod“ — dieſe müßte auch äußere Folge ſein. Die Drakoniſche Geſetzgebung wäre gerechtfertiget, wenn, wie Stahl es will, die innere Geltung der böſen That als „eine Herrlichkeit gegen Gott in der Welt“ feſtgeſtellt, und der Vergleichungspunkt zwiſchen Sünde und Strafe in der „Herrlichkeit“ geſucht würde, welche beide im geiſtigen Reiche haben; nur auf den Tod könnte erkannt werden, wenn an die Stelle des juridiſchen das moraliſche Urtheil und als Object deſſelben nicht das Verbrechen als Uebertretung des bürgerlichen, ſondern die Sünde als Uebertretung des göttlichen Geſetzes geltend gemacht würde. Zwar behauptet er: „es ſei ſchlechterdings das Weſen der Strafe nicht zu begreifen, wenn man (wie Hegel) vom Geſetze ausgehe, ſtatt von der Gerechtigkeit und Herrlichkeit des lebendigen Gottes.“ Aber dieſer Ausgangspunkt vom lebendigen Gott ſetzt im Verbrecher ein Bewußtſein voraus, was er nicht hat, und im Richter ein Bewußtſein, was nicht gefordert werden kann. Der Richter wird aufs bürgerliche Geſetz, auf das Geſetz der Menſchen verpflichtet, und geſetzgebenden Menſchen ſteht der Verbrecher gegenüber. Das Weſen der bürgerlichen Strafe iſt daher ein ſchlechthin menſchliches, von Gott

zwar geordnetes, aber nicht ein göttliches. Im Staate sind Menschen die Götter (die Elohim; 2. Mos. 21, 6; Cap. 22, 28; Ps. 82, 1. 6.). Stahls Uebertragung des moralischen Processes im Gewissen und des absolut persönlichen Verhältnisses zwischen dem einzelnen Menschen und dem einigen Gott auf den Criminalproceß und auf das Verhältniß zum Staate verleiht diesem Proceß und diesem Verhältnisse zwar, wie es scheint, außer der religiösen Grundlage, ohne welche kein Staat existirt, auch noch den wesentlich religiösen Charakter, verdirbt aber beides, das Religiöse wie das Politische und Juridische, indem sie die tiefe Innerlichkeit des Religiösen verweltlicht und verflacht und dem Juridischen eine Innerlichkeit zumuthet und aufdringt, die es weder fassen kann noch fassen soll.

Es wird leicht, die Unhaltbarkeit der Stahlschen Theorie auch an einem Beispiele darzuthun.

Der israelitische Mann, der am Sabbath Holz gelesen und so den Sabbath gebrochen hatte, mußte nach dem Wort des Herrn des Todes sterben (4 Mos. 15, 32 ff.); und dieselbe Strafe traf auch den, der des Herrn Namen lästerte; er mußte des Todes sterben (3 Mos. 24, 16). Diese Bestimmungen gingen wahrhaft, wie Stahl es will, „von der Gerechtigkeit und Herrlichkeit des lebendigen Gottes aus," des Gottes, der Israel durch eine starke Hand aus Aegypten geführt und deß Stimme sie vom Sinai gehört hatten. Sabbathsschändung — Schändung des Tages des Herrn — und Lästerung seines Namens waren in Israel damals ganz dasselbe, was heute ein Attentat gegen das Leben des Königes, was heutzutage Hochverrath ist. Derselbe Gott aber wird noch heute verkündiget, und die christlichen Staaten fordern den Eid im Namen desselbigen Gottes. — Sollten nun wohl Entheiligung der Sonn- und Festtage und Gotteslästerung ebenso bestraft werden? Nach Stahl sollte es so sein. Kann sein System und will es auch keinen andern „lebendigen Gott" kennen, als den geoffenbarten, so kann es auch, von der Gerechtigkeit dieses Gottes ausgehend, nicht milder strafen wollen, als er selbst. — Aber Entheiligung der Feiertage gehört heutzutage nur zu den polizeilichen Vergehungen, und Gotteslästerung soll nach §. 148 des Entwurfs des Strafgesetzes nur mit Gefängniß oder mit Strafarbeit bis zu drei Jahren bestraft werden können. — Doch auch hiegegen wurde im ständischen Ausschusse bemerkt, „daß Gotteslästerung in abstracto nicht denkbar, weil Gott ein Begriff sei, der verschieden aufgefaßt werde. Wolle man „Got-

tesläſterung" an ſich als ſtrafbar erklären, ſo würde es lediglich von der ſubjectiven Auffaſſung des Richters abhängig ſein, ob im concreten Falle das Verbrechen begangen ſei, und dieß müſſe beſonders bei den religiöſen Zerwürfniſſen der Zeit als gefährlich erachtet werden. Die Wiſſenſchaft könne über den Begriff der Gottesläſterung keinen Anhalt bieten. Verſtehe man unter Gottesläſterung eine Beleidigung Gottes, ſo gehöre die Beurtheilung nicht vor den irdiſchen Richter und die Strafbeſtimmung in kein Strafgeſetz." — „Die Abtheilung hätte ſich daher mit 7 Stimmen gegen 7 Stimmen dafür entſchieden, daß die Gottesläſterung an ſich nicht als Verbrechen bezeichnet werden möge." — Wäre es wohl möglich, daß die Gottesläſterung heute nach 3 Moſ. 24, 16 beſtraft würde? — Damals war Gott im Bewußtſein, im Wiſſen, der lebendige, der Gott der ſinnlichen Erfahrung. Aber ſchon Gideon fragte (Buch der Richter, Cap. 6, 13): „Iſt Jehovah mit uns; wo ſind denn alle ſeine Wunder, die uns unſere Väter erzähleten, und ſprachen: Jehovah hat uns aus Aegypten geführet?" — Heutzutage iſt Gott „ein Begriff, der verſchieden aufgefaßt wird;" der „lebendige" Gott aber ein Gegenſtand des Glaubens, der freien Annahme und der innern Erfahrung, der nicht Grundlage des bürgerlichen Rechts und des Zwanggeſetzes ſein kann, wie er es war und ſein konnte, als er Aegypten ſchlug und Iſrael errettete.

Das Weſen der Strafe ſteht wiſſenſchaftlich noch im Dunkel; von keinem der hier beleuchteten Rechtsſyſteme kann man behaupten, daß es durch die Tiefe ſeiner Begründung und durch Evidenz ſeiner Principien Ueberzeugung bewirke. Nur darin ſtimmen alle überein, daß mit der Nothwendigkeit der Strafe und des Strafmaßes auch die Todesſtrafe als die höchſte und ſchwerſte für die ſchwerſten Verbrechen nothwendig werde; die Wiſſenſchaft ſteht auf der Seite der altteſtamentlichen Talion, welche Blut um Blut, „Seele um Seele" fordert, und die auch im Neuen Teſtament geltend gemacht wird, wenn Chriſtus vom weltlichen Gericht (Matth. 26, 52) ſagt: „wer das Schwerdt nimmt, ſoll durchs Schwerdt umkommen," das göttliche aber mit den Worten ankündiget: „eben mit dem Maße, da ihr meſſet, wird man euch wieder meſſen" (Luc. 6, 38). — Die Wiſſenſchaft fordert die Todesſtrafe; und die Gegner derſelben haben daher mindeſtens das Vorurtheil wider ſich, daß ſie über den Standpunkt ihres Choragen Beccaria nicht hinausgekommen, bei welchem man, wie oben (S. 57) bemerkt worden

„von eigentlicher Wiſſenſchaft, von einer Philoſophie, welche gründlich in die Principien eindringe und die Gefühle und Empfindungen des bewegten Herzens einer ſcharfen, vorurtheilsfreien Prüfung unterwerfe, wenig oder nichts findet.“

Mag indeſſen immerhin die Todesſtrafe wiſſenſchaftlich *gefordert* werden, wiſſenſchaftlich *begründet* iſt ſie darum noch nicht; über die Gründe iſt die Wiſſenſchaft mit ſich noch keineswegs einig.

Aber wenn ſie einig wäre, wie ſie es nicht iſt: wäre der Staat dann etwa verpflichtet, der Wiſſenſchaft zu gehorchen? Eine abſolute Wiſſenſchaft giebt es nicht; davon zeugen nicht nur die Widerſprüche der wahrhaft wiſſenſchaftlich Gebildeten, ſondern viel mehr noch die Maſſe der barocken Einfälle, die, wenn ſie nur dem Herkömmlichen und namentlich dem Bibliſchen widerſprechen, mit dreiſtem Munde alle „*im Namen der Wiſſenſchaft*“ geltend gemacht werden, ohne daß man auch nur einmal ſich beſänne, was *Wiſſen* überhaupt ſei, geſchweige denn, wie man es *ſchaffe* und dazu gelange. *Auf welch einem niedrigen Standpunkte* aber muß die Wiſſenſchaft ſtehen und *wie gering muß das Intereſſe an wiſſenſchaftlich begründeter Wahrheit ſein*, wenn heutzutage jeder Zungendreſcher, indem er Abſonderliches vorbringt oder auch nur nachplaudert und im Namen der Vernunft ohne Verſtand raiſonnirt, auf der Herrenbank der Wiſſenſchaftlichkeit, der „Intelligenz,“ zu ſitzen ſich dünken läßt, und Niemand ſeinen Sitz — wenn auch ſeine Sätze — ihm ſtreitig macht! — Wir leben in einer Zeit, wo man das Wiſſen mit dem Denken und das Denken mit Gedanken haben für einerlei hält und von der naiven Meinung erfüllt iſt, daß die Objectivität nach der Subjectivität ſich richte, der Gedanke die Sache mache, und Gott, Welt und Ewigkeit eben nichts anders ſeien, als wie man ſie ſich denke. — Und warum das? — Weil man meint, der Irrthum ſei zwar beim Einmaleins ſchädlich, aber nicht in Betreff der Begriffe von Gott und Ewigkeit. Wozu denn die Begriffe den Dingen anbequemen, da man es doch viel bequemer hat, wenn man die Dinge den Begriffen ſich anbequemen läßt? Aufs Reſultat kommts ja ſo viel nicht an! — Hier iſt anwendbar, was *Herbart* in ſeiner Recenſion der *Hegel*ſchen Encyklopädie (Kleinere philoſoph. Schriften, 3. Bd.) ſagt. „Jeder Theil der Philoſophie,“ ſo heißt es dort (S. 725), „giebt ſich ſeine eigene Geſtalt gemäß der Eigenheit ſeiner Gegenſtände. Einerlei Schema für Logik, Metaphyſik, Anthropologie, Naturphiloſophie, Rechts- und Sitten-

lehre — ein ſolches Schema iſt ein Unding; gerade ſo, als ob Einer allen Salzen einerlei Kryſtallform aufdringen wollte. Der Philoſoph ſoll den vor ihm liegenden Gegenſtänden keine Uniform anziehen, er ſoll vielmehr ſie erkennen, wie ſie ſind, und ſie in der Geſtalt auffaſſen, die ſie ihm zeigen. Dieſer Unterordnung des Forſchers unter den Gegenſtand widerſetzt ſich **der böſe Geiſt des Idealismus**; der älter iſt als Hegel's Lehre, und deſſen Gewalt über ſehr ſcharfſinnige Köpfe wir leider ſchon längſt aus frühern Zeiten kennen."

Es läßt ſich nicht leugnen, daß, wie der Stand der Wiſſenſchaftlichkeit gegenwärtig iſt, auch die Uebereinſtimmung der Wiſſenſchaftlichen nicht nur in den Reſultaten, ſondern auch in den Principien und deren Entwickelung keine Bürgſchaft dafür gewährte, daß ihr Reſultat ein nothwendiges und nicht ein zufälliges, daß es Wahrheit und nicht Irrthum ſei. Neben der heutigen ſpeculativen Wiſſenſchaft, die ſchlechthin eines Kriteriums ermangelt und ein „philoſophiſches Gewiſſen" nur dem Namen nach kennt, behält der praktiſche Staatsmann vollkommene Freiheit, ihre Raiſonnements zu ignoriren und ſeinen „moraliſchen Ueberzeugungen" und „Gefühlen" als den beſſern und ſicherern Führern zu folgen.

Was nun aber gar die Todesſtrafe anbetrifft, ſo bliebe ſelbſt unter der Vorausſetzung ihrer theoretiſchen Nothwendigkeit die praktiſche noch immer fraglich. — Iſt es denn ſo gewiß, daß der nothwendige Gedanke die That nothwendig macht? — Der Philoſoph wird meinen, das ſei eine alberne Frage; „man denke ja nur, um zu wiſſen, und wolle wiſſen, um mit Gewißheit und Sicherheit zu handeln." — Im Allgemeinen iſt dagegen nichts einzuwenden; das Allgemeine iſt Schattenbild des Beſondern (malt Grau in Grau), und ſind die Linien ſcharf, die Begriffe klar und beſtimmt, ſo läßt ſich dagegen nichts ſagen, — aber eben auch nur nichts ſagen. — Aber man ſtelle ſich die Wirklichkeit vor, und frage dann, ob der abſtract nothwendige Gedanke ebenſo nothwendig erſcheint, wenn man ihn in ſeiner concreten Folge anſieht? — Dort ſitzt der Philoſoph in voller Gemüthsruhe am Pulte und denkt: „die Todesſtrafe iſt nothwendig;" das Richtercollegium in gleicher Gemüthsruhe denkt ſolches dem Philoſophen nach, weil gegen das Denken deſſelben ſich gerade nichts einwenden läßt: muß denn daraus folgen, daß ein Menſch, den eine „dämoniſche Macht" zum Morde verleitete, nun mit jahrelanger Todesangſt gefoltert, endlich rohen Henkersknechten, die in dem Moment

ſittlich vielleicht tief unter ihm ſtehn, in die Hände geliefert und ſo aus dem Daſein hinausgeſtoßen werde? Iſt es gewiß, daß der Gedanke des Philoſophen durch Vermittelung des Richters dieſen Effect haben und damit zugleich dem Volke ein Schauſpiel geben ſoll, welches dem beſſern Theil ſelbſt zur Qual, zur halben Todesangſt wird, für den ſchlechtern gedankenloſen dagegen theils eine ſcheußliche Luſt, theils einen Unterhaltungsſtoff für etliche Tage abgiebt? — Im gemeinen Leben muß der Erfolg den Gedanken legitimiren: hat etwa die Todesſtrafe dieſe Legitimation für ſich? Der Abgeordnete Schier ſchloß zwar ſein Votum, welches er gegen die Todesſtrafe abgab, mit den Worten: „Dann hat aber auch die Erfahrung gezeigt, daß in allen Ländern, wo die Todesſtrafe zeitweiſe abgeſchafft war, nach den genaueſten ſtatiſtiſchen Tabellen die wenigſten todeswürdigen Verbrechen begangen worden ſind.“ — Erfahrung hat indeſſen hier keine Beweiskraft. Denn daß die Abſchaffung der Todesſtrafe die „todeswürdigen Verbrechen“ vermindern ſollte, woraus dann folgen würde, daß die Abſchaffung der Strafe überhaupt rathſam ſei, das wird man nicht behaupten wollen. Hat dagegen die Abſchaffung der Todesſtrafe jene Verbrechen nicht vermehrt, ſo folgt nur, daß ſie vorher nicht als Abſchreckung gedient hat, was auch nicht ihr Zweck ſein ſoll. — Das Eine iſt nur gewiß: wäre der Weg vom Studirpulte zur Gerichtsſtube und von hier zum Schaffot ein feſt gebahnter, nnd wäre die Connerion der Feder des Denkers mit dem Beile des Henkers eine ſo gediegene und lückenloſe, daß der Uebergang vom Wort zur That als ſchlechthin nothwendiger und vollkommen geebneter ſich erweiſen ließe, ſo würden an der letztern Stelle, am Schaffot, nicht ſo viele und ſo laute Stimmen ſich erheben können, welche gegen die angebliche Nothwendigkeit des menſchlichen Gedankens und deſſen Verwirklichung Proteſt einlegen im Namen ebenſo nothwendiger menſchlicher Gefühle.

Die Frage, ob die Todesſtrafe verhängt werden dürfe oder nicht, iſt eine ſchwebende; ſie dabei belaſſen, den Machthabern es überlaſſen wollen, wie ihr Gefühl und ihr Denken ſie beſtimme — überhaupt dem Zufall es anheimſtellen, wie und wann er zur Entſcheidung der Frage führe — das hieße auf menſchliches Bewußtſein und auf menſchliche Würde auf einem Punkte verzichten, wo es die Beſtimmung über das Höchſte — über menſchliches Leben — gilt.

Digitized by Google

Darin aber ſteht die Würde des Menſchen, daß er ſein Handeln nicht bloß nach Zwecken und Abſichten, nicht bloß nach Vortheil und Nutzen, ſondern nach Gründen in Beziehung auf höhere und allgemeine Zwecke und im Intereſſe der Pflicht beſtimmen kann. Gründe ſind Zuſtände der Gegenwart, welche die Zukunft beſtimmen, Zwecke ſind Zuſtände der Zukunft, welche die Gegenwart beſtimmen: wird über die Todesſtrafe nach Gründen, nach gegenwärtigen Zuſtänden entſchieden, ſo iſt der Zuſtand des Verbrechers das entſcheidende Moment, er ſelbſt beſtimmt über ſeine Zukunft und wird als Menſch, als ſelbſtbeſtimmendes Weſen geachtet.

Freilich iſt es leichter und bequemer, nach Zwecken als nach Gründen zu handeln: jener Geſichtspunkt macht mich zum Herrn der Gegenwart; ich thue, was ich will, was mir frommt; handle ich nach Gründen, ſo werde ich beſtimmt, ich muß dem Gegenwärtigen mich unterordnen; ich thue nicht, was ich will, ſondern was ich ſoll; ich herrſche nicht, ich diene. — Und das iſt den Leuten zuwider; herrſchen, meint man, ſei doch beſſer und edler als dienen. Das Geheimniß der Erhabenheit freiwilliger perſönlicher Dienſtbarkeit nicht bloß unter Gott, ſondern auch unter Menſchen, einer Dienſtbarkeit nicht bloß mit Hab' und Gut ſondern mit dem Willen ſelbſt — dieß Geheimniß der Liebe — iſt unſerm Zeitalter fremd geworden. „Freiheit und Gleichheit" führt man im Munde, macht Freiheit und Gleichheit zu Bedingungen der Liebe und Brüderlichkeit, und ahnet nicht, daß Unfreiheit und Ungleichheit ihr Weſen iſt. „Die Liebe," ſagt Herbart treffend (ſ. oben S. 36), „verſchmäht die Freiheit, und ſelbſt die innere Uebereinſtimmung genügt ihr nicht." — Und ſo iſt es. Die Liebe ſtimmt nicht überein ſondern zuſammen; im Zuſammenklange der Herzen ſecundirt ſie. Secundiren — nicht ſelbſt gehört zu werden, ſondern der Prime zu dienen und ſie zu verſchönern — das iſt der Liebe Luſt; und eine Luſt, die im Herzen Gottes und in dem Herzen wiederklingt, das einſt ſprach: „Ich aber bin unter euch wie ein Diener" (Luc. 22, 27).

Aber ſchwerer noch als um der Dienſtbarkeit willen, welche die Selbſtbeſtimmung nach Gründen fordert, wird dieſe Selbſtbeſtimmung durch die Verborgenheit der Gründe. Sinnliche Erſcheinung haben wir, Vorgänge werden wir gewahr, das iſt unſere Gegenwart: aber ihr inneres Weſen, wie die Gegenwart gegründet iſt, und wie ſie die Zukunft begründet — wer kennt das; wer kann es kennen; wer kann nach Gründen handeln? „Was iſt Wahrheit?" ſpricht Pilatus; „und da er das geſagt, ging er wieder

hinaus" (Joh. 18, 38). So fragt man wohl nach den Gründen, aber durch Erfahrung gewitzigt und in den Streit der Meinungen ſich nicht einlaſſend hat man kein Ohr für dieſelben. Iſt ja doch der Urgrund ſelbſt — Gott — nur ein „Begriff," ein Gedankending, das als ſolches keinen Hund vom Ofen lockt, und überdieß gar ſehr verſchieden aufgefaßt wird: wie ſollte da ein Kluger noch nach Gründen fragen und mit Phantomen ſich herumſchlagen? Der geſcheute Pilatus, ein billiger Mann, will den Schwärmer, der ſich einen König nennt, „dazu geboren und in die Welt gekommen, daß er die Wahrheit zeugen ſoll," nicht gerade verdammen; „ich finde keine Schuld an ihm," ſagt er. Doch was gilt dem Klugen ein Grund, wenn ſein Zweck gefährdet wird? Sprach er Jeſum frei, daß konnte ihm Verdruß bei Hofe erwecken, — er ließ den Nazarener kreuzigen: ein Jude mehr oder weniger in der Welt, ſollte das die Welt umkehren? — Man verfolgt ſeine Zwecke; deren iſt man ja gewiß. — Der Jude aber hat die Welt umgekehrt; — und die Welt hat nach Pilatus, und was ihm convenient erſchien, ſich gar nicht umgeſehn. — Und ſo griffen auch mit ihren Zwecken Hannibal, Cäſar und Napoleon, jene bei Cannä und Pharſalus, dieſer bei Borodino, in die Weltentwickelung ein; ſie ſchien momentan ſtill zu ſtehen und ſich wenden zu wollen: aber der Weltgang drückte ihre Zwecke zurück und ſpottete ihrer; ließ die einen durch Gift und Dolch und den andern im Weltmeer auslöſchen. Der Weltgang fragt nicht nach den Zwecken der Menſchen; ſie ſind nur Elemente ſeiner Gründe, und wenn dieſer Gang einen Zweck hat, ſo ſetzt ihn ein Anderer. — Auch die Spinnen weben im Hauſe ihre Netze nach ihren Zwecken: wenn aber das Haus um ſeines Zweckes willen geſchmücket wird, fegt man ſie weg. — Waren Hannibal, Cäſar und Napoleon mit ihren Zwecken mehr als Spinnen? — Ich denke nicht. — Aber freilich: um zu hören, bedarf man Ohren, und um Gründe zu hören, ſolche, die hörſam — gehorſam — ſind. — Wer nicht dienen, nicht gehorchen will, iſt für Gründe, für Wahrheit, hermetiſch verſchloſſen. Wer aber Gründe hören will, will Gott hören, und wer Gründe hört und Gründen folgt, hört Gott nnd dient Gott; denn der die Welt gegründet hat, hat mit den erſten Gründen auch die letzten Folgen geſetzt, und wer in dieſe bewußt, feſt und freudig ſich eingründet, ſtehet, wo er auch ſtehe, feſt wie der Grund der Welt und kann nicht irren noch irre gehen. Dieſer Dienſt iſt die Freiheit, wie das Glied im Dienſte des Körpers frei iſt. —

Digitized by Google

Gründe aber wollen geſucht werden, treuen Herzens geſucht werden. Und ſuchen ſoll man ſie für das Gegebene; die Erfahrung iſt es, welche der Erklärung bedarf. Man muß von Thatſachen des Bewußtſeins ausgehen. — Es iſt durchaus falſch, was Hegel in der Einleitung zu ſeiner Rechtsphiloſophie behauptet, daß die Vorſtellung (das unmittelbar Gegebene) „ſo wenig Maßſtab und Kriterium des für ſich ſelbſt nothwendigen und wahren Begriffs ſei, daß ſie vielmehr ihre Wahrheit aus ihm zu nehmen, ſich aus ihm zu berichtigen und zu erkennen habe.“ — Die Vorſtellung iſt unmittelbar wahr — ſie iſt, was ſie iſt (der Schein trügt nicht), und keine Macht in der Welt kann die Vorſtellung, den Schein, ändern. Nur das Urtheil, der Begriff, kann trügen; die Erklärung des Zuſammenhangs der Erſcheinung oder der Vorſtellung mit ihren Gründen, wodurch der Schein als Weſen, als gewirkt, nicht als Wirklichkeit (denn das iſt der Schein unmittelbar; er iſt wirklicher Schein) ſondern in ſeiner Wirklichkeit erkannt wird, — dieſe Erklärung kann irrig ſein und kann ihres Zweckes, nämlich Orientirung in der Wirklichkeit — inmitten der wirkenden Kräfte — verfehlen: aber die Vorſtellung iſt, was ſie iſt, und bleibt, was ſie iſt. Die Vorſtellung empfängt nicht, wie Hegel will, ihre Wahrheit aus dem Begriff; ihre tiefere Wahrheit, ihre begründende, aber nicht die begründete, die ſie ſelbſt unmittelbar iſt, nimmt ſie aus dem Begriff, wogegen der Begriff ſeine Bewährung aus der Vorſtellung empfängt. Die Theorie wird durch die Erfahrung bewährt und die Erfahrung durch die Theorie erklärt. In der Vorſtellung aber iſt das Leben, im Wiſſen des Concreten, nicht im Begriff, im Wiſſen des Abſtracten. Der Begriff ſoll das Leben, ſoll die Entwickelung der Vorſtellungen regieren; aber er iſt nicht das Leben ſelbſt: die Glückſeligkeit wohnet in der Seele. — Dagegen muß man Hegel'n beiſtimmen, wenn er (ebend.) jene Manier, da man „die Ideen überhaupt, und ſo auch die des Rechts als Thatſachen des Bewußtſeins unmittelbar aufgreift und behauptet und das natürliche oder ein geſteigertes Gefühl — die eigene Bruſt und die Begeiſterung — zur Quelle des Rechts macht,“ als einen „ſchlimmen Erſatz“ verurtheilt für „jene Weiſe des Erkennens,“ die er, Hegel, verwirft, und die „mit ihren Förmlichkeiten von Definitionen, Schließen, Beweiſen, u. dgl. die Vorſtellung zur Form des Begriffs erhebt.“ — „Wenn dieſe Methode,“ ſagt er, „die bequemſte unter allen iſt, ſo iſt ſie zugleich die unphiloſophiſchſte,“ — und zugleich, ſo kann man

hinzuſetzen, die betrüglichſte, indem ſie den allerärgſten Betrüger, „die eigene Bruſt und die Begeiſterung" — das Gefühl, welches ſich ſelbſt gefällt — zum Dictator macht, und dergeſtalt in den Irrthum verfällt, das Begründete, die Thatſache des Bewußtſeins, wie das Begründende anzuſehen, den Schein, das Gewirkte, wie es ſcheint, für Wirkendes zu nehmen, und mit allen dieſen ſchönen „Thatſachen des Bewußtſeins" der Bewußtloſigkeit und dem Spiel der Leidenſchaften anheimzufallen.

Die Thatſachen des Bewußtſeins ſind an ſich klar; der Begriff aber ſoll ſie verklären, indem er ſie erklärt, — und dergeſtalt den Menſchen in den Stand ſetzt, in die Entwickelung der Wirklichkeit, in den Weltgang, ſelbſtſtändig frei und organiſch einzutreten und nicht mit dem todten Geröll — mit der Maſſe — fort- und umgeriſſen zu werden. „Ich Weisheit wohne bei dem Witz, und ich weiß guten Rath zu geben" (Spr. Sal. 8, 12).

Zwei Thatſachen des Bewußtſeins ſind es, von welchen die Unterſuchung des Problems der Todesſtrafe ausgehen muß, und auf welche ſie als auf einen feſten Boden, der zugleich von vorne herein die Löſung verbürgt, fußen darf. — Iſt es unzweifelhaft gewiß, daß der Staat oder die bürgerliche Ordnung als unerläßliche Bedingung die Strafe fordert; iſt dieß gewiß auf Grund der Einſicht, daß die Störer der Ordnung nur durch Strafe zu ſchrecken und zu bändigen ſind, ſo iſt doch auch nicht minder, obſchon nicht in gleicher Art gewiß, daß die Strafe dem Vergehen entſprechen, nach einem beſtimmten Maße abgemeſſen werden, und daher weſentlich einen andern Zweck als den der Abſchreckung haben muß. Dieß Maß fehlt zwar, man kennt es nicht: aber es iſt ſchlechthin gewiß, daß es exiſtirt, und daß man es muß finden können. Es iſt Thatſache des ſittlichen Bewußtſeins, daß dem Menſchen vergolten werden muß nach ſeiner Schuld; obſchon das intellectuelle Bewußtſein hier mangelt. — Niemand leugnet dieſe beiden Thatſachen des Bewußtſeins; aber nur die zweite zu erklären, den weſentlichen Zweck und mit demſelben das allgemeine gültige Maß der Strafe zu erforſchen und ins intellectuelle Bewußtſein zu führen, iſt Aufgabe der Wiſſenſchaft.

Den nächſten Fingerzeig für dieſe Forſchung dürfte das „Rechtsbewußtſein" abgeben, auf welches mehrere Vertreter der Todesſtrafe im ſtändiſchen Ausſchuſſe als auf ein allgemeines im Volke vorhandenes verwieſen haben. So meinte z. B. der Abgeordnete

v. Münchhauſen, „ohne“, wie er ſagte, „ſein Votum auf philoſophiſche oder religiöſe Gründe und am allerwenigſten auf den Grundſatz der Talion ſtützen“ zu wollen, dennoch auf ein gewiſſes „Rechtsbewußtſein der großen Maſſe des Volks“ verweiſen zu dürfen, welches durch Abſchaffung der Todesſtrafe „empfindlich verletzt“ werden möchte. Und von demſelben „allgemeinen Rechtsbewußtſein in der Nation“ fürchtete der Juſtizminiſter v. Savigny für dieſen Fall den Vorwurf, daß die Geſetzgebung „nicht der Humanität gedient,“ ſondern „in ihrem Ernſte nachgelaſſen habe.“ Beide Männer bezeichneten mit dem Ausdruck „Rechtsbewußtſein“ nicht Leidenſchaftlichkeit, nicht Rachſucht, ſondern Sittlichkeit: ein tiefes Gefühl für Recht, welches „empfindlich verletzt“ werden könne, und einen ſittlichen Ernſt, welcher den Mangel deſſelben rügen würde.

Referent Naumann ſah das Volk freilich mit andern Augen an. „Es iſt geſagt worden,“ bemerkte er, „die Strafe ſühne; es ſei alſo die Gerechtigkeit, welche die Strafe verlange, und aus dieſem Grunde habe man auch die Todesſtrafe vertheidiget.“ — „Allein,“ ſo fuhr er fort, „die Forderung des Gerechtigkeitsgefühls geht nur dahin, einen geſtörten Rechtszuſtand wieder herzuſtellen. Das Strafrecht kann dieſen Zweck nicht erreichen. Der Begriff der Sühne hängt weſentlich zuſammen mit dem Gefühl der Rache. Dieſes Gefühl iſt im Volke nicht vorherrſchend; das Volk verlangt nicht Blut um Blut. Wäre dem aber auch ſo, ſo iſt der Staat nicht verpflichtet, der unſittlichen Forderung nachzugeben.“

In demſelben Sinne ſprach auch der Abgeordnete Neumann ſich aus. „Unmöglich,“ ſo behauptete er, „könne die Todesſtrafe als abſolut gut erkannt werden, und es könne daher die Beibehaltung derſelben zur Realiſirung des ſittlichen Princips, auf dem der Staat beruhe, nicht erforderlich ſein. Im Gegentheil erfordere das Princip der Sittlichkeit, daß jedem, auch dem Juſtizmorde, vorgebeugt werden müſſe, was nur bei gänzlicher Abſchaffung der Todesſtrafe möglich ſei.“ — Und nachdrücklicher noch erklärt derſelbe Abgeordnete ſich in dieſer Weiſe in ſeiner bereits oben (S. 19 in der Note) angeführten Schrift. „Die Todesſtrafe,“ ſagt er, „verdankt ihren Urſprung überall nur der Blutrache und muß nicht nur von der Moral und dem Chriſtenthume ſondern auch von dem Rechtsideal verworfen werden. Sie ſteht mit dem Staatszwecke ſelbſt, nämlich mit der Erſtrebung einer möglichſt vollkommenen Humanität oder Realiſirung des ſittlichen Princips in directem Widerſpruche. Durch nichts läßt es ſich rechtfertigen,

den Mord durch einen andern Mord, der im Namen des Gesetzes begangen wird, zu bestrafen und den Menschen selbst ein Beispiel der Grausamkeit zu geben. Auf solche Weise wird die Strafe zur blinden Wiedervergeltung, zum schaudererregenden Mechanismus, nach dem Grundsatze: „Auge um Auge, Zahn um Zahn," der auf die Barbarei vergangener Jahrhunderte sich gründet, und welchen gegenwärtig in civilisirten Ländern kaum noch Jemand zu bekennen wagt. — Es handelt sich übrigens einzig und allein darum, ob die lebende Generation hoffen darf, ein Ziel zu erreichen, von welchem Niemand mehr zweifelt, daß es in einer nicht fernen Zukunft erreicht werden dürfte, oder ob sie sich bescheiden muß, daß dasselbe über die Grenzen der Gegenwart hinausgeht, weil sie zu einem solchen Fortschritt in der Humanität noch nicht reif genug sei." — In der Königsberger städtischen Ressource sprach man dagegen unlängst (s. Königsb. Zeitung, 1848 Nr. 35) die entschiedene Hoffnung aus, daß „die Zeit nicht mehr fern sein werde, in der man die Todesstrafe auch in unserm Vaterlande für völlig unvereinbar mit jeder sittlichen Anschauung des Verbrechens und des Verbrechers halten werde."

So stehen einander in der Frage der Todesstrafe sittliches Urtheil und sittliches Urtheil, Rechtsbewußtsein und Gerechtigkeitsgefühl, und nicht nur diese, sondern auch Gewissen und Gewissen entschieden und schroff gegenüber. — „Seine Ansicht," sagt Plange, „mache es ihm zur Pflicht, auf Abschaffung der Todesstrafe anzutragen; es fordere die Gerechtigkeit, es fordere das menschliche Gefühl, daß der Tod nicht mehr als Strafe eintrete." Dagegen erklärte v. Gaffron: „er würde sein Gewissen schwer belastet fühlen, wenn durch seine Theilnahme am Beschluß für ihre Abschaffung nur ein Menschenleben unter der Hand des Mörders fiele, und auch er nehme, wie Graf Renard es ausgesprochen, jedes von einem preußischen Richter gesprochene Todesurtheil auf sein Gewissen." — Als aber wiederum v. Olfers nur „aus philanthropischen Gründen" gegen die Todesstrafe sich erklärte, trat Allnoch dieser Erklärung aus „moralischen Gründen" bei und „wollte sein Gewissen nicht dadurch schwer belasten, daß er auch nur ein Scherflein dazu beigetragen, die Todesstrafe ferner beizubehalten."

Man hat sonst oft behaupten wollen, die Glaubenslehre trenne, die Sittenlehre aber vereinige; und hat daraus den Schluß gezogen, daß die Frucht der Sittlichkeit in der Luft wachse und vom Glauben unabhängig sei. Können aber wohl Rechtsbewußtsein, Sittlichkeit

und Gewissen gleiche Wurzeln haben und auf Einem Stamme wachsen, wo sie in Betreff einer Rechts- und Sittlichkeitsfrage, nicht von untergeordneter, sondern von höchster Bedeutung einander wie Ja und Nein entgegenstehn? — Woher aber soll die objective Entscheidung über diesen subjectiven Zwiespalt entnommen werden?

Vom „Rechtsbewußtsein" der Nation gehen die Männer aus, welche in ihrem Namen die Todesstrafe fordern, und von ihrem „Gerechtigkeitsgefühl" die Andern, welche in demselben Namen diese Strafe verwerfen. — Ist etwa ein Unterschied zwischen jenem Bewußtsein und diesem Gefühl?

Diese Frage ist eine der wichtigsten Tagesfragen; die Beurtheilung des politischen Werthes der Geschworenengerichte und des immer fraglicher werdenden Bedürfnisses wissenschaftlich gebildeter Richter beruht auf jenem Unterschiede.

Die Schrift des Staats-Anwalts v. Kirchmann über „die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft" (3. Aufl. Berlin, Springer, 1848) ist bekannt. Ihre weite und schnelle Verbreitung zeigt, wie sehr sie der allgemeinen Ansicht entspricht.

„Die Jurisprudenz," so schreibt er (S. 6), „hat es, wie jede andere Wissenschaft, mit einem Gegenstande zu thun, der selbstständig, frei und unabhängig in sich besteht, unbekümmert, ob die Wissenschaft existirt, ob sie ihn versteht oder nicht. Dieser Gegenstand ist das Recht, wie es in dem Volke lebt und von jedem Einzelnen in seinem Kreise verwirklicht wird; man könnte es das natürliche Recht nennen. Dasselbe Verhältniß ist bei allen andern Wissenschaften vorhanden; — der pythagoräische Lehrsatz bestand schon in seiner Wahrheit, noch ehe Pythagoras ihn entdeckte." — „Der Gegenstand der Jurisprudenz" (so S. 7) „ist also das Recht, und näher betrachtet sind es die reichen Gestalten der Ehe, der Familie, des Eigenthums, der Verträge, der Vererbung des Vermögens, die Unterschiede der Stände, das Verhältniß der Regierung zum Volke, der Nationen zu einander. Diese Selbstständigkeit des Rechts, gegenüber der Wissenschaft, ist ein Satz von hoher Wichtigkeit; man hat ihn öfters bezweifeln oder doch beschränken wollen, indeß reichen einfache Erwägungen hin, seine Richtigkeit unzweifelhaft darzulegen. Ein Volk kann wohl ohne Rechtswissenschaft bestehen, aber nie ohne Recht; ja das Recht muß schon zu einer ziemlich hohen Entwickelung vorgeschritten sein, ehe an die Rechtswissenschaft gedacht und der Anfang mit ihr gemacht werden kann. Die Geschichte sagt dasselbe." — „Ein Un-

terschied im Rechte, gegenüber den Gegenständen anderer Wissenschaften, könnte hier vielleicht noch Zweifel erregen; es ist das Moment des Wissens, welches dem Recht auch schon als Gegenstand der Wissenschaft inwohnt. — Dieser Unterschied hat allerdings seine Richtigkeit. Ein Volk hat auch ohne Jurisprudenz ein Wissen von seinem Rechte, allein solches Wissen ist keine Wissenschaft; es ruht in den dunkeln Regionen des Gefühls, des natürlichen Takts, es ist nur ein Wissen des Rechts in dem einzelnen Falle." — „In jedem Falle ist die Rechtswissenschaft durch die Beweglichkeit ihres Gegenstandes mit einem ungeheuern Ballast, dem Studium der Vergangenheit, beladen. Die Gegenwart ist allein berechtigt. Die Vergangenheit ist todt; sie hat nur Werth, wenn sie das Mittel ist, die Gegenwart zu verstehen und zu beherrschen. — Wie viel besser wäre die Rechtswissenschaft daran, könnte sie, wie die Naturwissenschaften, unmittelbar an den Gegenstand herantreten." — „Eine neue Eigenthümlichkeit des Gegenstandes der Jurisprudenz zeigt sich auch darin, daß das Recht nicht bloß im Wissen, sondern auch im Fühlen ist, daß ihr Gegenstand nicht bloß im Kopfe, sondern auch in der Brust des Menschen seinen Sitz hat. Die Objecte andrer Wissenschaften sind von diesem Zusatze frei. — Im Rechte dagegen, welche Erbitterung, welche Leidenschaften, welche Parteiungen mischen sich in die Aufsuchung der Wahrheit! Alle Fragen des öffentlichen Rechts sind davon durchzogen; — hier und beinahe überall im Recht hat das Gefühl sich schon für eine Antwort entschieden, ehe noch die wissenschaftliche Untersuchung begonnen hat." — „Diese Eigenthümlichkeit des Rechts soll durchaus nicht als ein Tadel derselben aufgestellt werden; im Gegentheil, gerade darin mag sein höchster Werth liegen. Aber die Frage meiner Untersuchung ist nur, ob der Wissenschaft des Rechts dadurch eine Erleichterung oder eine Schwierigkeit entstehe. Und hier leuchtet es ein, daß die Untersuchungen der Wissenschaft dadurch nur erschwert sein können. Das Gefühl ist nie und nirgends ein Kriterium der Wahrheit; es ist das Product der Erziehung, der Gewohnheit, der Beschäftigung, des Temperaments, also des Zufalls. Was bei dem einen Volke empört, dasselbe wird bei dem andern gefeiert. Soll daher die Aufsuchung der Wahrheit nicht stets auf Abwege gerathen, so ist die erste Bedingung, daß sie von dieser voreiligen Begleiterin sich befreie, und doch vermag dieß bei den Untersuchungen des Rechts beinahe Niemand; der stärkste Wille kann den mächtigen Einflüssen der Erziehung und Gewohnheit

302995

sich nicht ganz entziehen. Die Resultate hiervon liegen überall vor; alle großen Fragen des Tages sind zu Partei-Fragen geworden; die Wahrheit wartet vergeblich auf einen vorurtheilslosen Forscher" (S. 12. ff.).

Und weiter unten (S. 15 ff.) sagt v. Kirchmann: „Der nothwendige Fortgang vom natürlichen Rechte zum positiven Gesetz soll nicht geleugnet werden; aber die Nachtheile des positiven Gesetzes für das natürliche Recht sind allbekannt. — Das positive Gesetz ist in seiner letzten Bestimmtheit baare Willkür; und hat das natürliche Recht von dem positiven Gesetze schwer zu leiden, so ist doch das Uebel für die Wissenschaft noch größer. Aus einer Priesterin der Wahrheit wird sie durch das positive Gesetz zu einer Dienerin des Zufalls, des Irrthums, der Leidenschaft, des Unverstandes. Statt des Ewigen, Absoluten, wird das Zufällige, Mangelhafte ihr Gegenstand. Aus dem Aether des Himmels sinkt sie in den Morast der Erde. — In dem wahren Theil jedes positiven Gesetzes ist für die Wissenschaft nichts zu thun; es bleibt für sie nur das Unwahre, und mit Gier und Eifer ist sie zu allen Zeiten darüber hergefallen. Die Juristen sind durch das positive Gesetz zu Würmern geworden, die nur von dem faulen Holz leben; indem die Wissenschaft das Zufällige zu ihrem Gegenstande macht, wird sie selbst zur Zufälligkeit." — „Die Rechtspflege ist durch die Wissenschaft zum Glücksspiel geworden. Fragt man einen Bauer, wie es mit seinem Processe stehe, so ist die Antwort: Er schwebt noch; ein vortreffliches Wort für den schleichenden Fortgang der Sache, die völlige Unverständlichkeit derselben für die Partei. Hat der Bauer den Proceß verloren, so sagt er nicht, daß er Unrecht gehabt, sondern: Ich habe verspielt. Der Verlust des Processes und die Verwüstung seines Feldes durch Hagelschlag sind ihm Ereignisse ganz gleicher Natur; Unglück, aber kein Unrecht. — Dieß also ist der Triumph der Rechtswissenschaft, ein Recht, das das Volk nicht mehr kennt, das seine Brust nicht mehr erfüllt, das von ihm mit den wilden Mächten der Natur auf gleiche Stufe gestellt wird. — Ein solches Uebel ist zu groß, als daß nicht Reactionen kommen sollten, sobald die Nationen selbstständiger werden" (S. 25). „Das Verlangen nach Geschwornengerichten ruht auf demselben Grunde: die Nation ist der wissenschaftlichen Juristen überdrüssig. Die Ahnung, das dunkle Empfinden jenes Widerspruchs zwischen Recht und Wissenschaft ist vorhanden, nur die klare Einsicht des Volks fehlt noch."

So erklärt sich der Staatsanwalt v. Kirchmann. — Und es ist wahr: „die Ahnung, das dunkle Empfinden jenes Widerspruchs zwischen Recht und Wissenschaft," oder vielmehr zwischen dem Rechtsgefühl des Volkes und den oft abstracten, zufälligen, spitzfündigen und dem Leben entfremdeten Entscheidungen gelehrter Richter „ist vorhanden;" in der Gegenwart, in welcher alle herkommlichen Autoritäten ihr Ansehen verloren haben und blindes Vertrauen nicht mehr stattfindet, sieht man auch den Richtern in die Karte, und ein „dunkles Empfinden," daß ihr Spiel nicht immer ein regelrechtes sei, dringt sich auf. — „Nur die klare Einsicht des Volks," sagt v. Kirchmann „fehlt noch." — Und das ist auch wahr. Aber diese Einsicht wird fehlen, so lange ein Volk der Richter bedarf und das Lynchgesetz noch nicht alleinige Geltung hat; sie wird fehlen, so lange das Dasein von Gesetzen nicht einen „gesunden" sondern einen kranken Sinn des Volkes in Betreff von Recht und Unrecht voraussetzt und bekundet.

Ein bedeutsames Zeichen der Zeit und der Krisis, in welcher wir uns befinden, ist ohne Zweifel Kirchmanns Angriff auf die Jurisprudenz; und sein Gewicht ist nicht zu verkennen. Recht klar wird diese Bedeutsamkeit aber erst dann, wenn Stahl's Beleuchtung des Kirchmannschen Vortrages, die derselbe unter dem Titel: „Rechtswissenschaft oder Volksbewußtsein?" (Berlin, 1848, Förstner) hat ausgehen lassen, gleichmäßig erwogen wird.

Stahl leugnet nicht die Unvollkommenheit der Jurisprudenz; aber er weiset (S. 6) auf die andern „Wissenschaften des geistigen Gebietes — auf Theologie, Philosophie, Moral, Geschichte — hin, welche an dieser Unvollkommenheit ebenso sehr, ja wohl noch mehr leiden als die Rechtswissenschaft." — Auch hier bemerkt Stahl, finde bei den Controversen dieselbe „Parteinahme des Gefühls" statt, wie bei den juristischen Differenzen, und macht weiterhin (S. 24) auf die „wundersame Denkweise" aufmerksam, „die jetzt Viele erfülle," daß nämlich „die Unkunde einer Sache gerade vorzugsweise die Befähigung zu deren Versorgung sei um der Unbefangenheit willen." — „Daß der theologisch Unkundige," so fährt Stahl fort, „ein unbefangeneres und darum richtigeres Urtheil über die religiösen Dinge habe als der Theologe, ist bereits kein Paradoxon mehr; für das Rechtsgebiet wächst täglich die Meinung, daß man rechtsunkundig sein müsse, um zum Richter fähig zu sein. „„Die Nation ist der wissenschaftlichen Juristen überdrüssig,"" sagt Kirchmanns Vortrag: wird man nicht bald auch auf dem medicinischen Gebiete die gelehrten Aerzte und auf

dem militairischen die in der Kriegswissenschaft Geschulten für befangen halten, und dort die Heilung dem natürlichen Sinn der Krankenwärter und Hebammen, wie hier die Anführung der Heere einem durch Regeln der Taktik nicht gestörten Guerillashäuptling anvertrauen?" —

Mit Unrecht, so scheint es, wirft Stahl dem Kirchmannschen Vortrage (S. 4) „Vermengung der Begriffe" vor, indem derselbe „nämlich die Jurisprudenz geradezu als die Wissenschaft des „„natürlichen Rechts"" betrachte, während sie nach ihrem bis jetzt unbestrittenen Begriff die Wissenschaft des positiven Rechts sei; er betrachte sie als die Wissenschaft des im Volke lebenden Rechts statt des im Volke geltenden Rechts." — „Das natürliche Recht," sagt Stahl, „oder das im Volke lebende Recht sei vielmehr Object einer andern Wissenschaft, der Rechtsphilosophie und Politik; dagegen sei das Object der Jurisprudenz kein anderes als das positive Recht, und ihre wissenschaftliche Aufgabe keine andere, als dieses in seinem Zusammenhange und seinem Geiste (seinen bestimmenden Principien) darzustellen und die vorkommenden Fälle in ihrer Besonderheit und ihrer unendlichen Complication dennoch im Sinn und aus dem Principe des Gesetzes zu entscheiden." — Wie aber könnte wohl der mit dem positiven Recht empirisch vertraute Jurist den Geist (die bestimmenden Principien) desselben erkennen und die besondern Fälle danach entscheiden, wenn nicht Rechtsphilosophie und Politik ihn dazu befähigten? Gelehrter Jurist könnte er sein auch ohne Philosophie und Politik, und wissenschaftlich würde man ihn nennen, weil man gewohnt ist, gewisse Summen des Wissens Wissenschaft zu nennen: aber wissenschaftlich oder fähig, allein aus der Kraft des philosophisch gesicherten Princips die Consequenzen zu entwickeln und so das Licht des Princips durch das positive Gesetz auf den concreten Fall strahlen zu lassen, wäre er nicht. Jurisprudenz, Rechtsphilosophie und Politik, welche zusammen Stahl (S. 5) zwar „als Eine einheitliche Wissenschaft in Einem höhern Princip geeiniget" anerkennt, aber doch als „verschiedene Glieder dieser Wissenschaft," die nicht, wie bei Kirchmann, „durcheinander geworfen werden dürften," von einander sondern und Rechtsphilosophie und Politik als eine „andere" Wissenschaft der Jurisprudenz gegenüber stellen will, leiden diese Sonderung nicht: denn nur in der Verbindung mit der Rechtsphilosophie (die mit der Politik Eins ist) erhebt sich die Jurisprudenz vom rohen Empirismus zur Wissenschaft. Es kann wohl ein reiches und absolut unphilosophisches Wissen geben, aber nicht eine unphilosophische Wissenschaft.

Dagegen dürfte Stahl's Urtheil über die Volksjury, die ja im gegenwärtigen Augenblick so laut, so heftig und so allgemein gefordert wird, nur von Liebhabern des Lynch-Gerichts aber nicht von der Wissenschaft mit Erfolg bekämpft werden können. Die concreten Fälle entscheiden freilich nichts. Wenn (nach S. 16) die Jury den Entführer und auch Mörder der Ehefrau eines Andern freispricht, so stehen solchen Freisprechungen Verurtheilungen des formellen Rechts gegenüber, welche nicht minder das Gepräge des Unrechts an der Stirne tragen; und wenn Toqueville bezeugt, „daß in Nordamerika bei der Jury keiner Schutz finde, der der öffentlichen Meinung entgegentrete," so kann es auch Fälle geben, daß die durch Verleumdungen disponirte öffentliche Meinung auch ohne Oeffentlichkeit und Mündlichkeit deßungeachtet ihren Weg in den Sitzungssaal findet und das richterliche Urtheil bestimmt. — Aber Stahl behauptet (S. 13), daß, wenn „das Volksbewußtsein allein ohne Rechtswissenschaft die Rechtspflege bestimmen sollte, daß man dann die erworbenen, durch frühere Vorgänge begründeten Rechte aufgeben und die Güter täglich aufs neue durch die richtende Volksjury zutheilen lassen müßte." — Und das liegt schon in Kirchmanns Behauptung, daß „die Gegenwart allein berechtiget, die Vergangenheit aber todt sei." — Stahl nennt (S. 28) den ersten Satz dieses Dictums „nur halbwahr;" er ist aber ganz wahr. Das Leben allein ist berechtiget, und Leben ist Gegenwart. Aber berechtigend ist nur die Vergangenheit, die als berechtigend, als begründend in der Gegenwart fortlebt. Alles Recht ohne Ausnahme wurzelt in der Vergangenheit, und die Zukunft ist sein Ziel, welches es in jedem Moment der Gegenwart erreicht. — Wäre die Gegenwart auch berechtigend, so gälte — das „natürliche Recht" — das Thierrecht, welches die Güter nicht nur täglich sondern in jedem Moment aufs neue theilt. —

Stahl aber behauptet ferner (S. 14): „Das positive Recht mit seiner untrennbaren Begleiterin, der Rechtswissenschaft, ist eben in der Unvollkommenheit unseres sittlichen Zustandes ein Ersatz und eine Annäherung des vollkommenen Rechts. Dagegen wird der „gesunde Sinn" des Volks im Gegensatz wissenschaftlich bewußten Rechtsurtheils, man möge ihm gänzlich oder zum größten Theil die Entscheidung überlassen, das ewige, wahre, gerechte Recht noch weniger herstellen als das positive Recht und die Rechtswissenschaft. Es wird die Entscheidung von den rein persönlichen, daher völlig zufälligen Ansichten der betreffenden Richter und von einem Urtheil im Volke ab-

hängen, welches oft ein getheiltes, widersprechendes, oft ein unlauteres ist. Die entgegengesetzten rechtsphilosophischen und politischen Lehren herrschen, wie in der Wissenschaft, so im Leben. Die mannigfachen Einflüsse der Literatur, die guten wie die schlechten, alle Wahrheiten wie alle Verirrungen der Religion, der Politik, der Belletristik, haben das Volksbewußtsein bestimmt und bestimmen es täglich; und so wird unter Volksrichtern, die nur an ihre innere Beurtheilung gewiesen sind, allen jenen momentanen Regungen der Zeit und der Parteiansicht je nach ihrer persönlichen Gesinntheit der Einfluß auf die Rechtspflege eröffnet. Die Rechtswissenschaft aufgeben und Volksmänner Recht sprechen lassen, heißt nichts anderes, als den wohlgeordneten Bau der öffentlichen Ordnung mit seiner festen gegenständlichen Gestaltung und Gemeinsamkeit (Objectivität) aufgeben und das persönliche Ermessen des Richters (die Subjectivität) an seine Stelle setzen. Und so wird der „gesunde Sinn" des Volks eine Ungerechtigkeit der Entscheidungen, eine Unsicherheit der Verhältnisse und eine Gedankenlosigkeit des öffentlichen Zustandes herbeiführen, weder heilsam für die Menschen, noch würdig der Nation." — „Ein ausgebildetes positives Recht und seine gleichmäßige bewußte Handhabung mittelst der Rechtswissenschaft ist eine große That der Nation als Einheit, und ist eine Ehre der Nation. Auf dasselbe verzichten, ist darum nicht Hochstellung der Nation, sondern Hochstellung der Individuen in ihrer Vereinzelung" (S. 22).

Zum Schluß noch eine wichtige, wenn auch nicht durchaus treffende Bemerkung Stahl's. „Daß dieses Streben," sagt er (S. 27), „das Volkselement an die Stelle der Rechtswissenschaft treten und die Anwendung derselben auf sich nehmen zu lassen (welches kein naturgemäßes ist) — daß die Mißachtung des Werthes der Rechtswissenschaft in der neuesten Zeit so gestiegen ist, das beruht vielleicht schon im Allgemeinen auf jener Vergötterung des Volkes, welche als Grundton der Gegenwart in der mannigfachsten Weise überall wiederklingt; es beruht aber insbesondere auf einer Verkennung des richtigen Verhältnisses von Volk und Recht. Das Recht ist nicht ein bloßes Werk des Volkswillens, der Volksansicht, es ist etwas Selbstständiges, eine sittliche Anforderung über dem Volke, und es ist in letzter Instanz nicht der Werth des Rechts zu bemessen, ob es der Volksansicht, sondern der Werth der Volksansicht, ob sie dem Rechte entspricht; ähnlich wie die Moral Ursache und Maßstab unsers Gewissens, und nicht das Gewissen Ursache und Maßstab der Moral ist." —

Der entschiedene Gegensatz, in welchem die beiden hier in aller Kürze skizzirten Schriften des Staats-Anwalts v. Kirchmann und Dr. Stahls zu einander stehen, wirft ein helles Licht auf die geistigen Verhältnisse der Gegenwart. Auf Einem Punkte sind beide einverstanden; beide behaupten die Selbstständigkeit des Rechts, die jedoch Kirchmann der Wissenschaft, Stahl der Volksansicht als das Höhere, als das Richtende und Bestimmende, gegenüberstellt. Wo indeß und wie dieß absolute Recht zu finden sei, darüber schwebt der Streit. Kirchmann faßt jenes selbstständige Recht concret; „das Recht, wie es im Volke lebt, das natürliche Recht," welches zugleich (nach S. 10) der „Veränderlichkeit," der „fortschreitenden Entwickelung" unterworfen sei, macht er als Gegenstand der Jurisprudenz geltend. Aber an einer andern Stelle (S. 16) nennt er diesen Gegenstand auch das Ewige und Absolute, und trifft hier im Begriff mit Stahl zusammen, wenn derselbe (S. 14) vom „ewigen, wahren und gerechten Rechte" spricht, welches der Sinn des Volks nicht herstellen werde. Wenn dagegen Stahl der Jurisprudenz die „wissenschaftliche Aufgabe" vorzeichnet, „das positive Recht in seinem Zusammenhange und seinem Geiste (in seinen bestimmenden Principien)" darzustellen, so gesteht dagegen Kirchmann nicht nur zu, daß „das Wissen des Volks von seinem Rechte keine Wissenschaft sei," vielmehr nur „in den dunkeln Regionen des Gefühls, des natürlichen Takts ruhe," sondern er bekennt auch, daß „das Gefühl nie und nirgends ein Kriterium der Wahrheit sei." — Wie aber ist es dann wohl zu erklären, daß zwei Männer, wie Dr. Stahl und v. Kirchmann, die beide gleichmäßig wissenschaftlich durchgebildet sind und gleichmäßig Achtung vor der Wahrheit an den Tag legen, deßungeachtet so schroff einander gegenübertreten können, indem der eine, Stahl, die alte Zeit mit ihrem Rechtsbewußtsein oder die Objectivität, dagegen der andere, Kirchmann, die neue Zeit und ihr Rechtsgefühl oder die Subjectivität und Individualität vertritt? — Läge vielleicht überhaupt der tiefste Grund der heutigen Spaltung auf geistigem Gebiete darin, daß Gefühl und Bewußtsein einander bekämpften, und nur darum der höhere Standpunkt des Bewußtseins den niedern des Gefühls nicht überwinden könnte, weil ihm der positive Inhalt abgeht, der im Gefühle wohnt? —

Von einem Unterschiede des Rechten und des Rechts, des ewigen und absoluten und des veränderlichen oder „natürlichen Rechts", welches „im Volke lebt," ist weder bei Stahl noch bei Kirchmann

die Rede; und ebenso wenig giebt sich bei beiden ein Bewußtsein des Irrthums kund, wodurch das durch religiöse und wissenschaftliche Cultur im Laufe der Jahrhunderte gesteigerte Selbstbewußtsein, welches in neuester Zeit Anerkenntniß seiner Berechtigung verlangt und auch als berechtiget anerkannt worden, darum, weil es auf die menschliche Natur, (doch wohl zu merken! auf die erst spät entwickelte) sich gründet, mit „natürlichem Rechte" verwechselt und als das ursprüngliche und unveräußerliche Menschenrecht geltend gemacht wird.

Das „natürliche Recht" hat Spinoza am consequentesten deducirt. — Herbart führt einige Sätze desselben in seiner Kritik der Hegelschen Encyklopädie an (s. kl. philos. Schr. 3. Bd. S. 732). Er schreibt: „Von der hohen Reinheit der Moral Spinoza's werde man sich, meint Hegel, ohne Zweifel überzeugen, wenn man nur die drei letzten Theile der Ethik desselben nachlese. Sollen wir etwa hier noch einmal den Satz der Ethik: „„wenn jeder Mensch am meisten das ihm Nützliche sucht, dann sind die Menschen einander am meisten nützlich,"" — oder gar das saubere Naturrecht des tract. polit. in Erinnerung bringen? Etwa Cap. 2, §. 4: „„das Recht der Natur ist die Macht der Natur; und es erstreckt sich das natürliche Recht der gesammten Natur und jedes Individuums so weit, als dessen Macht;"" und zur Erklärung den trefflichen Zusatz: „„und was demnach jeder Mensch"" (jeder kleine und große Napoleon) „„nach den Gesetzen seiner Natur thut, das thut er mit vollem Recht der Natur; und er hat so viel Recht an die Natur, als die Macht gestattet.""" — Das Princip hievon ist allerdings den Worten nach die Liebe Gottes; wie aber Hegel dazu komme, von einer lauteren Liebe Gottes in Bezug auf Spinoza zu reden, das mag er selbst wissen." — Macht ist Recht: das ist das Grundgesetz des „natürlichen Rechts;" und weil es keine unnatürliche Macht giebt, so ist auch nach „natürlichem Recht" keine Art der Macht, auch nicht die Knittelmacht, vom Recht ausgeschlossen.

Der erste Schritt zur Civilisation macht das natürliche Recht zum Unrecht. Der Einzige, der dieß Recht mit Recht besitzt — dessen Macht sein Recht ist — ist Gott. Außer ihm giebt es kein natürliches Recht, nichts Natürliches, was Recht ist, sondern nur, was zum Recht erhoben worden, Recht empfangen hat. Mit diesem Bewußtsein erwacht die Civilisation. — Aber der erste Schritt ist ein unvollkommener: er verwandelt das Privaturtheil in ein Gesellschaftsurtheil, Privatrache in Gesellschaftsrache; das Ge-

fühl, durch eine Gesammtheit modificirt, schlichtet den Streit. Dieser Schritt verhält sich zum „natürlichen Recht," wie die geregelte Rauferei, das Duell, zur ungeregelten. Hier steht die Volksjury mit absolutem Stimmrecht über Schuld und Strafe für den concreten Fall. Geschriebene Gesetze, allgemeine Bestimmungen, bezeichnen den zweiten höhern Schritt. Er fordert gesetzkundige Richter, läßt aber neben sich auch noch das Volksgericht bestehn. Erst mit dem dritten Schritte erhebt sich die Jurisprudenz zur Wissenschaft, zur Voraussetzung eines absoluten, allgemein gültigen Rechts, welches nicht auf Besonderheiten, nicht auf der Nationalität, nicht auf Gewohnheit, sondern auf sich selbst beruhe und in allem positiven Recht verhüllt liege. Die Wissenschaft studirt daher auch die fremden Rechte; sie reiset durch alle Lande, um das Rechte, den Schlüssel aller Rechte, zu suchen. Sie hat ihn nicht gefunden. Ihre Armuth hat sie unter Formen versteckt; und darum wird sie nicht ohne Schuld gehöhnt. Hört sie aber auf, den Schlüssel zu suchen — überläßt sie auch nur Einen Theil der Entscheidung dem Rechtsgefühl, so verkauft sie den Geist des Volks, der in den Männern der Wissenschaft lebt, an die Seele desselben. — „Unsere Bücher- und Actenvertiefte Rechtsgelehrten," sagt Stahl (a. a. O. S. 24), „sind nicht das, was die Phantasie unter den weisen und gerechten Richtern sich denkt, aber unsere Fabricanten, Gastwirthe, Schlosser und Schneider sind jedenfalls ebenso wenig das, was die Phantasie unter dem Volke sich denkt." — Herr v. Kirchmann hat wohl Recht, wenn er (S. 12) sagt: „Wie viel besser wäre die Rechtswissenschaft daran, könnte sie, wie die Naturwissenschaften, unmittelbar an den Gegenstand herantreten." Wenn aber die Rechtswissenschaft nicht ein Handgreifliches, wie die Naturwissenschaften, ja überhaupt nicht die Natur, nicht ein Natürliches, sondern ein Uebernatürliches zum Gegenstande hat, welches der Natur, „gegen deren Gewalt in Güte sich wenig ausrichten läßt," Gewalt anthue: sollte sie darum, weil sie ihres Gegenstandes noch nicht habhaft geworden, an ihrem Ziel verzweifelnd, zurücktreten, und ihr Amt dem „gesunden Sinne," dem „Rechtsgefühl des Volks," oder was dasselbe ist, der Natur übertragen, daß sie sich selbst richte, und ihre Händel nach dem Gesetz des „natürlichen Rechts" ausfechte? — Das sei ferne! Kirchmann gesteht es ja selbst: „das Gefühl ist nie und nirgends ein Kriterium der Wahrheit;" es ist blind: es kann nicht richten sondern nur sich raufen.

Die Jurisprudenz als Wissenschaft strebt nach Bewußtsein, aber sie hat es nicht. Doch schon dieß Streben verleiht ihr den Adel und erhebt sie über das Rechtsgefühl, welches freilich immer fertig ist. — In der Totalität, im Volke, ist daher um so weniger Rechtsbewußtsein, und kann es überhaupt nie sein, da alle geordneten Gerichte nur den Zweck haben, das unklare Rechtsgefühl des Volkes zu bändigen, und diesen Zweck in dem Maße verfolgen, als sie der Volksstimme Schweigen und dem Volke Hören gebieten. — Wenn freilich das Volk hinter dem Wissen nicht das Gewissen, hinter der Wissenschaft nicht den Ernst gewahr wird, der wahres Wissen schafft (und dafür haben alle Völker und alle Individuen Tact) dann sieht es sich betrogen; die angebliche Wissenschaft macht ihm ein X für ein U, und das will es heutzutage, da es X und U unterscheiden gelernt hat, nicht mehr leiden. —

Dem Begriffe nach drückte sich Referent Naumann, wenn er vom „Gerechtigkeitsgefühle" des Volkes sprach, richtiger aus, als die Herren v. Münchhausen und v. Savigny, die an das Rechtsbewußtsein der Nation appellirten, und richtiger als Dr. Stahl, wenn er auf dem Titel seiner Schrift die Rechtswissenschaft, die nach Bewußtsein immer nur noch strebt, dem „Volksbewußtsein" gegenüberstellt. — Dagegen aber setzte Naumann jenes „Gerechtigkeitsgefühl" offenbar zu tief herab, wenn er demselben keine andere „Forderung" unterlegte, als die, „den gestörten Rechtszustand wieder herzustellen, welchen Zweck das Strafrecht nicht erreichen könne." — Der Rechtszustand ist nicht ein Zustand der Dinge, sondern der Personen; der Rechtszustand ist das Bewußtsein der Sicherheit der Rechtsverhältnisse d. i. der constituirten und garantirten Ordnung der Dinge, wie Schiller es bezeichnet:

„Den sichern Bürger schrecket
Nicht die Nacht,
Die den Bösen gräßlich wecket:
Denn das Auge des Gesetzes wacht."

Dieses Bewußtsein oder dieser Rechtszustand wird allerdings durch jeden Angriff auf ein garantirtes Besitzthum gestört: der Staat als Garant verschwindet. Wo aber „das Auge des Gesetzes wacht" und mit der Strafe herbeieilt, ist das gestörte Vertrauen vollkommen wieder hergestellt. Es ist ja die Voraussetzung des Staates, daß die dinglichen Verhältnisse gestört werden können; und ist nun zwar

die Prävention ſeine weſentliche Aufgabe und die Repreſſion nur Ergänzung der mangelhaften Prävention — iſt der Staat ſeinem Weſen nach Polizeiſtaat — ſo gehört ebenſo auch Unvollkommenheit und hienach Repreſſion zu ſeinem Weſen.*) — Referent Naumann muß die Rechtsverhältniſſe und den Rechtszuſtand verwechſelt haben, wenn er das Strafgeſetz, das allerdings die Verhältniſſe nicht immer wiederherſtellen (dem Getödteten z. B. das Leben nicht wiedergeben) kann, für unfähig erklärte, den „Rechtszuſtand" wieder herzuſtellen. Aber dann beurtheilte er auch das „Gerechtigkeitsgefühl" des Volkes falſch, wenn dieſes nur Wiederherſtellung des äußern Zuſtandes (etwa nur die Herausgabe des Geſtohlenen) fordere; nicht den äußern Zuſtand, den innern, die Störung, will jenes Gefühl wieder hergeſtellt ſehen, und das geſchieht durch Störung der Rechte des Störers — durch Strafe; und dem Gerechtigkeitsgefühle nach vollkommen.

Bewußter, wie es um dieſes Rechtsgefühl im Volke ſtände, waren v. Münchhauſen und v. Savigny. „Auf den Grundſatz der Talion" wollte zwar jener ſich nicht ſtützen, wenn er für Beibehaltung der Todesſtrafe ſtimmte, und v. Saigny fürchtete nur, die Geſetzgebung dem Vorwurfe des mangelnden Ernſtes auszuſetzen, wenn ſie die Todesſtrafe abſchaffe: was aber konnte jener im Volke durch Abſchaffung der Todesſtrafe „empfindlich verletzt," und was dieſer durch den Ernſt des Volkes, welches Ernſt verlange, verurtheilt ſehen, wenn nicht die Verletzung des Grundſatzes der Talion? — Einen Theil des Volkes, welches Blut um Blut, Seele um Seele fordert, welches fordert, daß dem Todtſchläger durch den Tod ſein Recht geſchehe, haben jene Vertreter der Todesſtrafe vertreten.

Aber Referent Naumann und Mehrere mit ihm haben dieſen Theil als den unſittlichen und die Forderung deſſelben als eine

*) Hienach, glaube ich, ſollte auch die Frage der Preßfreiheit beantwortet werden. — Die Cenſur iſt Prävention, Polizeimaßregel, auf dem Gebiet des Geiſtes; ſie gehört, inſofern man nicht leugnet, daß auch der Staat auf dem Geiſte beruht, zu ſeinem Begriff. Die Willkür der Cenſur aber liegt in der Natur der Sache; die Deutung der Worte iſt durch kein Geſetz zu regeln. Ein Preßgeſetz kann in der Anwendung nicht weniger willkürlich ſein als die Cenſur. Begiebt ſich aber der Staat in dieſem Bereich — auf ſeinem eigentlichen Grund und Boden — der Prävention, hebt er die Cenſur auf, ſo giebt er hier ſich ſelbſt auf, und ſetzt ſich vom Wächter, was er ſein ſollte, zum bloßen Häſcher herab, wie es ſich nicht gebührt.

unſittliche erklärt, welcher nachzugeben der Staat nicht verpflichtet ſei;" und als einen höchſt geringen Theil mußte der Abgeordnete v. Steinbeck jene Freunde der Talion achten, wenn er durch Abſchaffung der Todesſtrafe „den Dank der künftigen Geſchlechter und das Anerkenntniß" zu erndten hoffte, daß der ſtändiſche Ausſchuß „den Geiſt unſers edeln Volks und den Geiſt unſerer Zeit erkannt habe."

Könnte die Todesſtrafe als unſittlich erwieſen werden, ſo müßte ſie unbedingt dahin fallen; kein Zweck kann ein Mittel heiligen, welches an und für ſich unheilig iſt. — Und allerdings liegt der Verdacht der Unſittlichkeit dieſer Strafe nahe, wenn die Talion überhaupt und die Todesſtrafe insbeſondere mit dem Referenten Naumann als entſpringend aus dem „Gefühl der Rache" betrachtet wird, welches „weſentlich mit dem Begriff der Sühne zuſammenhänge." — Iſt die Rache ſittlich nicht zu rechtfertigen, ſo läßt auch der Grundſatz der Talion, auf welchen die Todesſtrafe ſich gründe, ſich nicht vertreten.

Wie aber ſoll man heutzutage über den Begriff und das Weſen der Sittlichkeit ſich verſtändigen, oder auch nur ſich verſtändlich machen?

Das Wort „Sittlichkeit" kennt zwar Jedermann und die ganze gebildete Welt führt es im Munde; Sittlichkeit iſt die Forderung, die man ohne Ausnahme an Jeden macht, wogegen man gerne geneigt iſt, die Religioſität ihm zu erlaſſen.

Aber man wird auch nicht in Abrede ſtellen, daß Sittlichkeit und Sitte — die Selbſtbeſtimmung aus moraliſchem Princip und die Anbequemung an das in der Geſellſchaft ſanctionirte Betragen — leicht und oft verwechſelt werden, und daß man in dieſem Falle der verderbten Sitte ſich gleichſtellen und doch dabei in ſeinen und andern Augen ſittlich bleiben und der Sittlichkeit ſich rühmen kann. — Dagegen iſt es eine neue und unſerer Zeit angehörige Offenbarung, daß das Reich der Sittlichkeit nicht bloß an die Sitte hinan und in dieſelbe hinein, ſondern auch noch jenſeits derſelben — „außerhalb der Geſellſchaft" — und unter dieſelbe hinab ſich erſtrecke. —

So hat z. B. unlängſt Wilibald Alexis in den „Blättern für literariſche Unterhaltung" geäußert, daß der Held einer Novelle, der, im Liebesverſtändniß mit der Frau eines Andern ſtehend, mittlerweile ein Mädchen verführt und darüber Skrupel bekommt (die jedoch von der Geliebten und vom Vater der Verführten ihm benommen

werden), zwar die Grenze der Sittlichkeit noch nicht überschreite, doch in Gefahr stehe, sich jenseits derselben zu verirren.*) Hier scheint zwischen Poetischem — äußerlich Gelecktem und phantastisch Verbrämtem — und Nichtpoetischem — ungeleckter Brutalität — die Grenze der „Sittlichkeit" zu laufen. — Und hier kann daher auch noch ein Heinrich Heine, am Körper gelähmt und fast erblindet, im Angesicht des nahen Todes mit dem Witzwort: „Ich wollte, ich hätt' ein schlechteres Gewissen und einen bessern Kopf!" auf dem Boden der Sittlichkeit stehen: er ist ja Poet; und sein Mitpoet, Heinrich Laube, der dieß berichtet (Reisenovellen. 10. „Paris 1847." Mannheim 1848, S. 127), äußert kein Grauen vor solchem bestialischen Witz.

Offenbarungen und Thaten des Fleisches und Blutes führen heutzutage, ähnlich den Offenbarungen, die nicht aus Fleisch und Blut stammen (Matth. 16, 17), und den Thaten, die nicht mit Fleisch und Blut besprochen werden (Gal. 1, 16), „außerhalb der

---

*) Die Geliebte des Helden jener Novelle schreibt: „Du mein Einziger glaubst, mich gekränkt zu haben, ungerecht, untreu gegen mich gewesen zu sein? O du armer unglücklicher Mann! Niemand ist ja treu, es gebe ihm denn Gott. Siehe, du Lieber, ich kenne ganz bis auf den Grund das Glück der Treue; durch Gottes Gnade war ich Dir treu; mir ist es wunderbar damit geglückt! — — Du aber bist anders! — Bald gleichst Du dem stolzen Adler — dem Schwan — der Taube. — Du gleichst allen Vögeln. Du gleichst der ganzen Welt, weil Du ein Poet bist und weil ich Dich liebe." — — Und ebenso tröstlich ist der Brief des Vaters der Entehrten. „Du hast ein Mädchen," so schreibt er, „welches Du in meinem Hause mir angehörig gefunden, verführt. Ninetta hat mir Alles gesagt. Sie kam Dir entgegen, von unwiderstehlicher Macht zu Dir gezogen, und ich würde es Dir weniger vergeben, wenn Du nicht gefolgt wärest, als daß Du gefolgt bist! Das ist mein Gefühl bei der Sache! — — Die Menschen, mit denen man im vollem Klange leben kann, sind wahrlich so selten auf dieser Welt, daß man Kleinigkeiten, wie sie uns etwa auseinander halten können, leicht überwinden mag, wenn man dadurch das Zusammensein mit weiter geöffneten poetischen Naturen gewinnt."

„Wir bleiben durch alle Zeiten
Herz Herzen zugekehrt;
Von keinen Kleinigkeiten
Wird unser Bund gestört."

Die Schrift, aus derem ersten Bande (S. 137 f. und S. 219 f.) diese Stellen entnommen sind, führt den Titel: „Außerhalb der Gesellschaft." Träumereien eines gefangenen Freien von R. W. L. C. v. Keudell (Dresden, 1847), und wird von Alexis als eine „bedeutende Erscheinung" begrüßt.

Geſellſchaft." Die Wege ſind freilich ſchnurſtracks entgegengeſetzt, und die Standpunkte befinden ſich auf entgegengeſetzten Seiten der Geſellſchaft. Aber um ſo greller und beſtimmter tritt auch der Gegenſatz hervor.

Unumwunden und entſchieden hat dieſen Gegenſatz G. Fr. Daumer in ſeiner Schrift: „Die Geheimniſſe des chriſtlichen Alterthums" (Hamburg, Hoffmann, 1847) ausgeſprochen. „Das Chriſtenthum," ſagt er (1. Bd. S. 3), iſt die Religion des Geiſtes. Aber was iſt Geiſt im chriſtlichen Sinne des Wortes? — Dasjenige, was zur Natur, zu dem realen Sein und Leben der Dinge, das von dieſer Religion als ein abſolut nicht ſein Sollendes beſtimmt und unter dem Namen: Fleiſch, Welt, Sünde, Teufel aufs leidenſchaftlichſte verklagt, verdammt und bekämpft wird, den extremſten Gegenſatz bildet."

Die letztere Behauptung iſt freilich eine Lüge — und eine ſehr grobe. Die Religion des Geiſtes beſtimmt Sünde und Teufel allerdings als „ein abſolut nicht ſein Sollendes," aber nicht alſo Fleiſch und Welt. „Das Wort ward Fleiſch" (Joh. 1, 14), damit es gekreuziget aber nicht vernichtet würde, ſondern anders ſei, den Tod überwinden und leibhaftig in den Himmel eintreten könnte. Und ebenſo ſoll auch die Welt ſein: Gott hat ſie alſo geliebet, daß er ſeinen eingeborenen Sohn gab, damit ſie nicht verloren, ſondern ſelig werde (Joh. 3, 16 f.). „Der Geiſt ganz, ſammt Seele und Leib ſoll behalten werden auf die Zukunft Chriſti" (1 Theſſ. 5, 23). Danach iſt zu beurtheilen, wie Daumer über das Chriſtenthum ſich beſinnt, wenn er es Fleiſch und Welt „als ein abſolut nicht ſein Sollendes" verklagen, verdammen und bekämpfen läßt.

Wenn er dagegen die Stellung des Chriſtenthums nicht nur zu Fleiſch und Welt, ſondern auch zu Sünde und Teufel, als „abſolute Verrücktheit und Unvernunft," als „das Allernegativſte, Feindſeligſte, Zerreißendſte und Zerrüttendſte, ſomit Böſeſte (sic), was es giebt und was ſich denken läßt," und als „principielle Aufhebung und Verkehrung alles Objectiven, natürlich Wahren und Wirklichen in ſein Gegentheil" verurtheilt; wenn er in zwei ziemlich ſtarken Bänden „hiſtoriſch-kritiſch" beweiſet, daß jener Geiſt des Chriſtenthums „nichts Anderes ſei, als jener alte Kronos und Moloch der phöniziſchen Völkerſchaften mit ſeinen gräßlichen Menſchenopfern und das Wiederaufleben dieſer uralten Barbarei im Kampfe mit der griechiſch-heidniſchen Weltbildung, um an die Stelle derſelben die

grauſamſte Prieſterherrſchaft und die äußerſte Verwilderung aller menſchlichen Zuſtände zu ſetzen;" wenn er „hiſtoriſch-kritiſch" beweiſet, daß zu Ehren der „Religion des Geiſtes" Kinder zu mehrern Hunderten (z. B. zu Hameln) auf einmal verſpeiſet worden, und wie es keinem Zweifel unterliege, daß die rothen Röcke und Kappen der Kobolde, „die ſie in Sachſen und Thüringen tragen," wie nicht minder die rothen Eier, die „man vordem am grünen Donnerſtage zu eſſen pflegte," und noch jetzt zu Oſtern eſſe, auf blutige Kinderopfer hindeuteten, welche man entweder gebracht habe oder doch hätte bringen ſollen; — wenn Solches geſchrieben, verlegt, gedruckt wird: ſo iſt dagegen nichts einzuwenden, als nur zu bemerken, daß wir in einer Zeit leben, wo für ſolche „Geheimniſſe des chriſtlichen Alterthums" Schriftſteller, Verleger, Drucker — und ein Publicum ſich finden! —

So lange das Chriſtenthum exiſtirt, hat es nicht nur ſeine geheimen, ſondern auch ſeine öffentlichen Gegner gehabt. „Das Fleiſch gelüſtet" nun einmal „wider den Geiſt" (Gal. 5, 17); und das iſt nicht zu ändern. Daß man aber gegen das Chriſtenthum wie einſt gegen Chriſtum ſelbſt (Luc. 6, 11) „ganz unſinnig" ſich gebehrdet und „ſich mit einander beredet" (wie z. B. zu Nordhauſen im Septbr. 1847), „was man ihm thun will;" — ſich mit einander beredet (ſ. Baltzer: „Verein freier Gemeinden," Halle, 1847, S. 42), wie man die „volle Geiſtesfreiheit des Menſchen" behaupte, „welche auf der Ueberwindung des chriſtlichen und ſonſtigen Dualismus der Weltanſchauung, des Gegenſatzes von Gott und Welt, Geiſt und Fleiſch, Jenſeits und Dieſſeits, Himmel und Erde, Offenbarung und Vernunft, Kirche und Staat u. ſ. f. beruhe:" — das iſt Ergebniß und Zeichen unſerer Zeit.

Unterhandlungen finden hier keine Stätte mehr: das pantheiſtiſche Heidenthum ſtemmt ſich ſtarr und keck dem dualiſtiſchen Chriſtenthume entgegen. Wie Elias einſt (1. Kön. 18, 21) zu allem Volk trat und ſprach: „Wie lange hinket ihr auf beiden Seiten? Iſt Jehovah, iſt der Herr Gott, ſo wandelt ihm nach; iſt's aber Baal, ſo wandelt ihm nach," — alſo werden heute die Völker befragt. Es handelt ſich nicht um einen Streit der Gelehrten und Philoſophen, ſondern um entgegengeſetzte Willensrichtungen, um einen Gegenſatz abſoluter Freiheit. Ob dem Schöpfer der Natur und ihrem Herrn, oder ob der Natur die Herrſchaft auf Erden gebühre; ob das Chriſtenthum ſeinem abſoluten Antagonismus, welchen Daumer (a. a. O. 2 Bd.

S. 246 f.) höchſt naiv als Hexenthum bezeichnet, das, „ſofern ihm eine geſchichtliche Realität zukomme, in nichts Anderm beſtanden habe, als in einem religiöſen Verhältniſſe zur Natur, als der wahren und wirklichen Gottheit des Univerſums, worin das naturfeindlich ſpiritualiſtiſche Chriſtenthum ſeinen abſoluten Gegenſatz geſehen habe"*) — ob dieſem „Hexenthume" das Chriſtenthum ſeinen Platz und dem „Wonnedienſt der Venus Amathuſia" ſeine Kirchen räumen, oder beides noch behaupten ſoll — das iſt die Frage, die in allen Lebensfragen der Gegenwart, in den politiſchen nicht minder wie in den religiöſen, der Entſcheidung vorliegt. Unterhandlungen finden hier keine Stätte mehr, und neutral kann Niemand bleiben; es gilt nur noch Kampf und Sieg.

Dazu aber wird mehr erfordert, als nur ein Bekenntniß zum „chriſtlichen und ſonſtigen Dualismus der Weltanſchauung, des Gegenſatzes von Gott und Welt, Geiſt und Fleiſch, Jenſeits und Dießſeits." Auch die Nachzügler zählen ſich zum Heere; gehören aber nur dem Namen nach dazu, und ſind weder die Kraft noch die Ehre des Heeres. „Wenn wir im Geiſt leben," ſagt der Apoſtel (Gal. 5, 25), „ſollen wir auch im Geiſt wandeln," und ſollen „das Schwerdt des Geiſtes, welches iſt das Wort Gottes" (Eph. 6, 17), führen, nicht in Beweiſung von Bibelſprüchen, ſondern in „Beweiſung des Geiſtes und der Kraft" auf Grund der Bibel und ihrer göttlichen Ausſprüche. — Die Gemeine Chriſti iſt freilich auf einen Felſen gebaut (Matth. 16, 18); aber Chriſtus ſpricht: „auf dieſen Felſen will ich bauen meine Gemeine;" und die ſich die ſeine nennt, iſt darum noch nicht die ſeine. „Da die Leute ſchliefen, kam der Feind und ſäete Unkraut" (Matth. 13, 25); und Bekenner des Wortes Gottes, denen vor den Götzen gräuelte, waren es, welchen Paulus (Röm. 2, 24) den Vorwurf machte: „Eurethalben wird Gottes Name geläſtert unter den Heiden." — Es iſt ſchon mancher Leuchter von ſeiner Stätte weggeſtoßen worden!! —

---

*) „Bei den Ausdrücken: Hexe, Hexenweſen, Hexenthum," ſagt Daumer, „ſtellen wir uns etwas Häßliches, Fratzenhaftes, Gräuliches vor. Das iſt aber nur der finſtre Schatten, den das haſſende, verfolgende und verleumdende Chriſtenthum über dieſe holdeſte, zarteſte und reizendſte aller mittelalterigen Erſcheinungen warf. Das Hexenthum nämlich, ſofern es exiſtirte und für eine hiſtoriſche Wahrheit und Wirklichkeit zu halten iſt, war eine ſchöne, liebliche, ſanfte, mit dem traurigen und ſchrecklichen Cultus des Geiſtes, wie ihn das Chriſtenthum übte, wunderbar contraſtirende Naturreligion."

Und so gilt es denn nicht sowohl die Untersuchung, was die Sittlichkeit im Allgemeinen sei, sondern zunächst die Frage: welchem Gott man dienen, zu welchem Princip der Sittlichkeit man sich bekennen, und ob man zur Fahne des pneumatischen, des Princips des Geistes, oder zur Fahne des psychischen, des Princips der Seele, welches den Namen Geist usurpirt, schwören wolle?*)

Vom zunächst Gegebenen, vom unmittelbar Gewissen, muß gründliche Untersuchung beginnen; und dieß unmittelbar Gewisse und Gegebene ist die sinnliche Erscheinung: in Beziehung auf den Menschen sein Leib. —

Den Bau des Leibes wird Jeder bewundern müssen, der auch nur eine oberflächliche Kenntniß desselben besitzt. Aber die nähere Betrachtung zeugt, daß der Verstand der Baumeister desselben gewesen: den Zwecken sind die Mittel vollkommen angemessen; und nirgend sind etwa zwei Zwecke durch Ein Mittel (etwa zwei Bewegungen durch Einen Muskel) bewirkt. Die Beschaffenheit des Objects, die Richtschnur des Verstandes, ist maßgebend gewesen: Gott hat nicht beliebig Gesetze in die Natur „hineingelegt;" er hat sich in die Natur der Natur geschickt.

Ferner ist zu bemerken und für nüchternes Denken von Wichtigkeit, was der jüngere Fichte (J. H.) in seiner Schrift: „Die Idee der Persönlichkeit" (Elberfeld, 1834. S. 201) sagt. „Noch müssen wir," sagt er, „eines Vorurtheils gedenken, das in Philosophie und psychologische Fragen nicht wenig Verwirrung gebracht hat. Es ist die falsche Voraussetzung, daß das Unsichtbare (Immaterielle), daß also auch Seele und Geist unräumlich sei, d. h. daß es nicht in den Formen der Ausdehnung wirke. Raum jedoch und Dauer — die von den dauernden Existenzen abgelöste Vorstellung der letztern nennen wir Zeit — sind vielmehr die Urformen schlechthin jeder Kraft, deren Wirkung unmittelbar nur als eine sich expandirende (raumschaffende wie füllende) und bestehende, fortfließende, (zeitschaffende und füllende) gedacht werden kann. Alles Wirk-

*) „Es giebt auch einen Geist," sagt Daumer, „in ganz anderm als im schlimmen, christlichen Sinne des Worts; nämlich in gutem, affirmativem, nichts Un- und Widernatürliches, der Realität und dem Leben Feindliches in sich schließendem Sinne."

liche ist schlechthin ein räumlich-zeitliches, indem es ein in sich Wirksames ist; und wenn der Gedanke der göttlichen Allmacht und Allgegenwart nicht zu einer bloß symbolischen, ja widersprechenden Vorstellung herabsinken soll: wie denn anders ist er faßlich, als indem wir auch Gott in den räumlichen Existenzen überall innerlich gegenwärtig denken?"

Ein anderes Vorurtheil jedoch, glaubt derselbe Fichte bereits beseitiget, was es in der That noch nicht ist. „Der erste Schritt," sagt er (a. a. O. S. 192), „zu einer richtigern Ansicht des Verhältnisses von Leib und Seele ist geschehen, seitdem man das Vorurtheil einer Entgegensetzung, einer wahrhaften Zweiheit zwischen beiden, hat fahren lassen. Die Seele ist nur wirklich in leiblicher Existenz, aber umgekehrt auch kein leiblicher Organismus ohne Beseelung. Freilich hätte man damit auch andere Consequenzen aufgeben sollen, welche noch in den meisten Physiologieen und Seelenlehren hartnäckig haften, namentlich die Vorstellung von einem besondern Sitze oder Organe der Seele." — „Wo uns ordnendes Leben, aus sich selbst bewegende, aus einem Mittelpunkte stammende und in ihn zurückstrebende Harmonie, mannigfach sich ergießende Thätigkeit, die dennoch immer in Ein Ziel, in ein Resultat zurückgelenkt wird, wo stets sich herstellendes Ebenmaß in körperlicher Erscheinung sich ankündiget, da ist lebendige Einheit im Vielen — Seele. Sie ist das Ur- und Grundwunder alles Daseins, das die Welt erbaut: wie nämlich das Eine zum Mannigfaltigen wird, und das Mannigfaltige wiederum doch nur Eines ist. Denn wiewohl wir dem Begriffe nach die Einheit vor ihrer Mannigfaltigkeit denken müssen, so hat sie sich dennoch nicht erst aus der zerschlagenen Vielheit zusammengefunden oder angesetzt, sondern mit dem ersten Pulsschlag ihres Daseins ist sie auch die Entfaltung in ihre Glieder. Und wie sie darin ihr Inneres erschließt, sich offenbart, so ist hiermit das Princip der Corporisation in höchster Allgemeinheit ausgesprochen. Die Seele ist unabtrennlich von ihrer körperlichen Erscheinung, weil sie nur darin ihre Wirklichkeit hat. Sie wächst, entwickelt sich aus sich selbst; aber diese Seelenentfaltung ist unmittelbar ein Heraustreten in die Sichtbarkeit. Sie zieht die niedern Kräfte der Natur (den „Stoff") an sich, um sich mit demselben zu umkleiden: aber sie hat daran zugleich den nothwendigen Träger ihrer eigenen Wirklichkeit; und diese plastische, den Körper sich erbauende Kraft der Seele kann doch nur gefaßt werden

als die sie selbst erbauende und verwirklichende. — Und so hat der alte Lehrsatz, daß die Seele sich selbst ihren Körper bilde, ohne Zweifel auch jetzt noch seine volle Bedeutung, wenn man ihn nur also zu fassen geneigt ist, daß es nicht die besondere That der schon existirenden Seele, sondern daß sie darau zugleich recht eigentlich sich selbst verwirklicht, da sie ja nicht von jenem abgetrennt gedacht zu werden vermag." —

Eine Geneigtheit, das Verhältniß von Seele und Leib also zu fassen, wie Fichte es hier verlangt, wäre nicht eine philosophische; denn hier liegt ein Beispiel vor, wie nicht philosophirt werden soll. *)

Wenn man Vorstellungen an Vorstellungen willkürlich anreiht, so nennt man das Phantasiren; wenn aber Begriffe aus Begriffen gesetzmäßig entwickelt werden, dann denkt man. Für das analytische Denken liegt das Gesetz in den Begriffen, für das synthetische in der Natur, in der Anschauung, in der Erfahrung, aus welcher das Allgemeine und Nothwendige abstrahirt wird. Die Natur, die Schöpfung ist der Boden, aus welchem die Vorstellungen und Begriffe entwachsen; der Mensch lebt, ehe er denkt, und sein Denken entspringt aus seinem Leben; sein Lebensgesetz ist sein Denkgesetz. Wo man dawider sündiget, hat man Worte aber nicht Gedanken; was kein Analogon auf Erden, in der Erfahrung des Menschen findet, ist für den Menschen nicht; es ist ein Laut auf seiner Zunge, aber nichts im Kopfe, geschweige denn etwas im Herzen.

Das neuere Philosophiren hat dieß vergessen; und daher unterscheidet es sich von dem gemeinen Irrereden nur dadurch, daß es Manier, dieses aber keine Manier hat. — Fichte liefert hier dazu ein frappantes Beispiel.

„Dem Begriffe nach," sagt er, „müssen wir die Einheit vor ihrer Mannigfaltigkeit denken." Dennoch denkt er nicht, wie er nach seinem eigenen Gesetz denken muß. „Mit dem ersten Pulsschlag des Daseins der Einheit" soll sie „auch Entfaltung sein." Das ist wahr. Denn der „erste Pulsschlag" ist Entfaltung — Entfaltung ist Entfaltung: die Einheit aber ist vor dem Pulsschlage und vor der Entfaltung; der Keim vor seiner Entwickelung.

Der Physiologe Burdach philosophirt gründlicher. „Unter Keim" sagt er in seinem Werke: „Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft" (Leipz. 1826. 1. Bd. S. 558) — „unter Keim versteht

*) Irre ich nicht, so hat Fichte selbst in späterer Zeit von dieser Schrift sich losgesagt.

man im Allgemeinen die einem Dinge inwohnende Möglichkeit, anders zu werden, als es jetzt ist. Aber dieser vage Begriff muß näher bestimmt werden. Die Möglichkeit setzt noch eine Bedingung voraus, unter deren Hinzutritte sie zur Wirklichkeit wird. Diese Bedingung kann nicht in dem Dinge selbst liegen, denn sonst würde in ihm schon die Wirklichkeit erscheinen."

Von dieser Besinnung zeigt sich nichts in Fichte's „Seelenentfaltung." — Entfaltung setzt Gefaltetes, mithin die Vielheit voraus; bei Fichte aber muß Einheit, Pulsschlag, Entfaltung nicht nur zusammenfallen sondern Eins und Dasselbe sein. — Entfaltung setzt ferner einen Grund, eine Bedingung voraus, welche die Einheit in den Proceß, in die Entfaltung, versetzt, und dieselbe muß außerhalb des zu Entfaltenden sein. Davon nichts bei Fichte. Er „bequemt" sich, wie Spinoza und Schelling und Hegel, „gleich anfangs die große Synthesis des Sein und des Werden zu vollziehen, d. h. die allerschneidendsten Gegensätze für einerlei zu erklären, und hiemit den gröbsten, härtesten, unverzeihlichsten aller Widersprüche zum Anfangspunkte der Weisheit zu machen" (s. ob. S. 51, Note).

Aber diese Widersprüche, den Organismus und die Einheit der Beziehung des Mannigfaltigen in demselben, als absolute Einheit des Wesens der Entfaltung vorauszusetzen und dann der Einheit, man weiß nicht wie und warum, Pulsschlag und Entfaltung zuzulegen, sind noch nicht die härtesten. — Härter ist es, zu sagen, daß ein noch nicht Existirendes etwas thun, Kraft ohne Grundlage der Kraft äußern und „sich selbst verwirklichen" — dem Bedingten hinterher die Bedingung unterstellen und mittelst der Wirkung die Ursache erzeugen könne!!! — Daß Existenz überhaupt verliehen werden kann, ist nur auf der Zunge, aber nicht im Kopfe ein Mögliches. Die ganze Schöpfung offenbart nur gegenseitige Modificationen der Existenzen*): daß aber die Modification das Modificirte

*) Und so kann es denn vor besonnenem Denken auch nicht bestehen, wie Stahl in seiner Rechtsphilosophie (2. B. 1. A. S. 49 ff.) die Schöpfung erklärt. »Alle Schöpfung,« sagt er, »geht in Gott vor sich.« Das heißt: Gott erschafft sich. Das ist der Unsinn des Spinozismus. Aber Stahl meint, dem zu entgehen, wenn er lehrt: »Allein Gott giebt allem Geschaffenen ein Dasein in sich selbst, welches nicht das seinige ist; insofern ist die Schöpfung außer Gott.« — Aber Niemand kann ein Geben denken ohne ein Haben; hier aber soll Gott geben, was er nicht hat, was nicht das Seinige ist! Oder meint man damit Gottes Allmacht zu ehren, wenn man ihn geben läßt, wie es nicht denk-

und Modificirende, die That den Thäter und den Grund der That (Ein Zeugungsact Vater, Mutter und Kind) erzeugen, bewirken — verwirklichen soll: — eine solche Geneigtheit, den alten Lehrsatz,

---

bar ist? Können Worte — gedankenlose Worte — Gott ehren? — Die jungen Raben rufen ihn besser an (Ps. 147, 9), denn ihr Ruf hat einen Inhalt in ihrem Gefühl. — Stahl aber fährt fort: »Als allgemeine Unterlage gab Gott seiner Schöpfung die Materie. Die Materie ist der Wille Gottes, der in der That selbst, nämlich im Geschöpfe, fest und freiheitslos geworden ist.« — Also das Feste und Freiheitslose, das Wesen der Materie, soll man sich in seiner Wurzel als Form, als Wille, als Richtung und als Freiheit denken! Kann ein Mensch **denken,** daß unmittelbar aus der freien Idee eines Hauses das Haus wird, und daß das gewordene Haus nicht Realisirung, nicht Vermittelung der Idee durch ein Mittel, sondern die Idee selbst (die Materie der Wille) ist, die hier im Kopf oder auf dem Papier höchst winzig, außer der Idee (außer Gott) eine große raumerfüllende Masse geworden ist? — Und weiter behauptet Stahl: »Die Materie ist also das Gott als dem Geiste gerade Entgegengesetzte, weil sie freiheitslos, bewußtlos ist. Als das Werk Gottes ist sie aber dennoch nothwendig eine Reproduction seines eigenen Wesens, das Abbild, die Offenbarung einer Kraft in ihm selbst. Sie ist die Offenbarung seiner Macht, gelöst von seinen übrigen Kräften. Die Materie ist daher unendlich, wie seine Macht es ist. Aber in dieser Unendlichkeit ist sie noch nicht wirklich, noch nicht existirend, d. i. nicht außer dem göttlichen Gedanken zu eigenem selbstständigem Dasein gelangt, und wir können uns auch keine Vorstellung von der unendlichen Materie machen, außer in Gott selbst, als seiner unendlichen Möglichkeit des Schaffens. In der Wirklichkeit giebt es keine Materie sondern nur materielle Dinge.« — —

Solch ein Philosophiren ist die Frucht des »bösen Geistes des Idealismus,« der Verwechslung des Gedankens und des Gedachten, des Begriffs und des Begriffenen! Da hält man es denn aus, obschon Gott Geist und nicht Materie ist, deßungeachtet das »eigene Wesen« Gottes in sein »gerade Entgegengesetztes« sich »reproduciren« — das Weiße im Schwarzen, das Sein im Nichts, sich wiederherstellen zu lassen; da offenbart sich Gottes Macht »gelöst von seinen übrigen Kräften,« und eine Lösung von Kräften ohne Auflösung ihres Grundes; da wird endlich die Materie — der feste (compacte) freiheitslose Wille Gottes — ein Unendliches, und weil man in der That von einer unendlichen Materie (von einer unendlichen Raumerfüllung) wie überhaupt vom Realen als einem Unendlichen keinen Begriff, geschweige denn eine Vorstellung haben kann, so muß es sich denn schon die Materie gefallen lassen, die schon, um Materie zu werden, fest und freiheitslos geworden war, wieder flüssig und frei, nämlich bloß »göttlicher Gedanke,« »unendliche Möglichkeit des Schaffens« zu werden, aber doch zu bleiben, was sie geworden war: Materie. Entschuldigt wird diese Verflüchtigung der Materie (der Raumerfüllung) damit, daß es in der Wirklichkeit nur »materielle« (kein Holz, sondern nur hölzerne) »Dinge« gebe! Hat man es einmal dahin gebracht,« sagt Burdach (Physiol. 1. Bd. S. 561), »eine übersinnliche Materie zu glauben, so ist Alles gewonnen. Denn da sie ein Un-

„daß die Seele ſich ſelbſt ihren Körper bilde," zu faſſen, kann nur dann eine Geneigtheit der Zunge werden, wenn dem Denken zuvor alle Mitwirkung entſchieden abgeſchnitten iſt.

Endlich aber ſollte auch kein Philoſoph es ſich erlauben, zu erzählen, was Jedermann weiß, daß nämlich dort Seele iſt, „wo uns ordnendes Leben, Harmonie, lebendige Einheit im Vielen, in körperlicher Erſcheinung" entgegentritt, und dann hinzuzuſetzen; „Sie iſt das Ur- und Grundwunder alles Daſeins, das die Welt erbaut: wie nämlich das Eine zum Mannigfaltigen wird, und das Mannigfaltige wiederum doch nur Eines iſt." — Wo ein Philoſoph von Wundern ſpricht, da umgeht er nur das Bekenntniß, daß ſeine Kunſt hier ein Ende habe; und meint er gar, es ſei mit dieſem „Ur- und Grundwunder" das „Princip der Corporiſation in höchſter Allgemeinheit" und das Princip ausgeſprochen, welches „die Welt erbaut" habe, ſo iſt der philoſophiſche Inhalt dieſer Rede kein anderer, als die Behauptung, daß das Nichtgewußte — die perſonificirte Unwiſſenheit — Erbauer der Welt geweſen, und daß der Philoſoph von dem, was er nicht weiß, immerhin als von einem „Princip" und als vom Quell und Grunde ſeines Wiſſens reden dürfe.*)

Was J. H. Fichte mit ſeiner Schrift über „die Idee der Perſönlichkeit" gewollt, das hat er nicht erreicht; was er aber gewollt, in dieſer unſrer Zeit gewollt, trotz ſeinem durch Hegel zuerſt gebildeten Denken gewollt, das ſtellt ihn nicht etwa nur höher als ſeine Philoſophie, ſondern höher als alle Philoſophie. — Und das darf hier nicht verſchwiegen werden.

---

bing iſt, ſo verſteht ſie ſich zu Allem, ſchmiegt ſich in alle Lücken des Syſtems, und wird ein dienſtbarer Geiſt, der auf das Commandowort des phyſiologiſchen Taſchenſpielers jetzt durch verſchloſſene Thüren geht, jetzt wieder mit Luftketten gefeſſelt wird, und gegen welchen keine ernſthaften Waffen anwendbar ſind.« — Auch die Philoſophen ſind Kinder ihrer Zeit und ſind als ſolche entſchuldbar: wann aber wird man ſich beſinnen, daß unſere gerühmte philoſophiſche Zeit nichts weniger als eine wahrhaft philoſophiſche iſt?

*) »Das Alltägliche,« ſagt Trendelenburg (log. Unterſ. 2. Bd. S. 24), »hört nicht auf, weil es alltäglich iſt, ein Wunder zu ſein. Denn ſoll dieß Wort einen Sinn haben, ſo deutet es das ſtumme Staunen an, das billig den ſich allmächtig dünkenden Gedanken befällt, wenn die Mittel der begreifenden Erkenntniß und die in den Thatſachen herandringende Aufgabe derſelben in Widerſpruch ſtehen.« —

„Die Gesammtgegenwart des Menschen," sagt er (S. 127) „soll uns seine Zukunft deuten." So ist es. Der bewußtlose Mensch lebt für heute, wie das Thier: das Christenthum hat uns eine Zukunft eröffnet, zu welcher die Gegenwart wie die Saat zur Erndte sich verhält (Gal. 6, 7—9). Fichte aber fährt nun fort: „Die Erledigung der bezüglichen Fragen muß jedoch von einer gänzlichen Umgestaltung der Wissenschaft vom Menschen abhängig gemacht werden." Sehr wahr: im Menschen liegt das Räthsel, was gelöset werden soll; vom Menschen muß man ausgehen, um es zu lösen: aber nicht von Begriffen, sondern von Thatsachen. — „In welchem tiefen intellectuellen Verfall nämlich" — so erklärt sich Fichte nun weiter — „die gewöhnlichen, auch wissenschaftlich eingewurzelten Vorstellungen über den Menschen sich befinden, wie auch alle damit zusammenhangenden Begriffe dadurch verwirrt und auf den Kopf gestellt worden sind, vermag man sich kaum zu gestehen, weil damit schon ein Theil der richtigen Erkenntniß gewonnen wäre; ja mehr noch leuchtet daraus eine tiefe sittliche Verkrüppelung hervor, die unser gesammtes modernes Leben und Bewußtsein tief durchzogen hat. Wie gemein und flach unsere Vorstellungen von dem Werthe der Leiblichkeit und ihrem Verhältniß zum Geiste sind, wie öde und abstract daher auch unsere Begriffe vom ewigen Leben werden müßten, mag der weitere Verlauf zeigen: ja die Annahme einer Unsterblichkeit ist in diesem Zusammenhange nur ein Widerspruch mehr für jene ohnehin verworrenen Ansichten." — Es kann nichts Bedeutenderes und Treffenderes gesagt werden, als was Fichte hier gesagt hat: die Bewußtlosigkeit über den Werth der Leiblichkeit und über ihr Verhältniß zum Geiste liegt der grenzenlosen Leichtfertigkeit zu Grunde, mit welcher man, unbekümmert um sein ewiges Schicksal und im Wahn, daß ein solches kein bewußtes sein werde, das Leben durchrennt. — Im Folgenden aber irrt Fichte.

„Mit dem materialisirten Leibe," sagt er, „mit dem durch solches Bündniß entadelten Geiste sinkt auch die Würde der ganzen Persönlichkeit dahin." Keineswegs. — Ob man den Leib materialisirt oder als dunkle und äußere Seite der Seele idealisirt nenne, ist gleichgültig: des Leibes Wesen wird dadurch nicht verändert. Daß aber das Bündniß mit der Materie den Geist entadele und der Persönlichkeit ihre Würde rauben sollte, ist entschieden falsch. Der Materie verdankt der Geist das Reich der Gestalten, Farben, Töne, — die Sprache selbst; im innigen Bündnisse mit ihr wird er geweckt,

erlangt Bewußtsein, Schönheitssinn, und in der Beherrschung der Materie wird ihm erst Persönlichkeit und Adel. Er ist in dieser Verbindung allerdings ein zwiefaches oder vielmehr dreifaches Geschöpf, aber darum nicht eine Mißgeburt, nicht, wie Fichte meint, ein „Zwittergeschöpf," welches „nach seinem Tode unabweislich ebenso dem Nichtsein der Abstraction verfallen müßte, wie dieselbe es ausgeboren habe." Die h. Schrift sagt: „Es giebt einen psychischen und einen pneumatischen Leib; jener wird gesäet, dieser ersteht" (1 Cor. 15, 44): was aber ersteht, ist Leib; ist begeisteter Leib.

Endlich aber fragt Fichte: „Soll der Mensch ja auch lebend nur zur Existenz in widersprechenden Gegensätzen, zum Hader zwischen Geist und Fleisch, verurtheilt sein?" —

Das ist die Frage, welche die Menschheit bewegt; und ob dieser Hader beschwichtiget werden muß, oder ob man ihn schlichten kann: zwischen diesem Dilemma schwankt die Weltgeschichte. — Fichte will ihn nicht beschwichtigen sondern schlichten: wenn aber der specifische Gegensatz zwischen der Seele und dem „Stoffe" oder den „niedern Kräften der Natur," mit welchen dieselbe sich umkleidet, verwischt wird, und Seele und Kleid nicht wesentlich verschieden sind, so fehlt jenem Hader der positive Grund — und die Consequenz der Fichteschen Idee macht ihn zum Phantom. — Dagegen weiß Fichte sehr wohl, warum jener Hader in der Zeitlichkeit geschlichtet werden sollte, und was er, Fichte, erreichen wollte.

„Es gilt," sagt er, (S. 129), „zunächst eine gänzliche Umschaffung der Anthropologie durch die veränderte Ansicht über die Bedeutung der leiblichen Existenz des Menschen; und diese Ansicht soll weder den fast allgemein herrschenden psychologischen Vorstellungen, noch den Ansprüchen einer verweichlichten Tugendlehre Vorschub leisten. Vielmehr soll sie das Leben des Menschen als ein tief ernstes Ding zeigen, als **die unwiderrufliche Entscheidung für eine ewige Zukunft.** Jede wahrhafte That ist eine schlechthin abgeschlossene, innerlich entscheidende, weil sie aus der Selbstvollziehung der kreatürlichen Freiheit quillt; und so wird auch das künftige Leben in seiner Beschaffenheit sich unabwendbar an das gegenwärtige gekettet zeigen. — Wie jedoch so manches Zeichen ankündigt, daß auch im äußern Dasein der gegenwärtigen Menschheit eine Epoche abgelaufen, daß die ordnenden Gewalten des bisherigen religiösen wie staatlichen Gesammtlebens machtlos gewor-

den, ſo zeigen ſich in merkwürdiger Parallele damit auch die bisherigen wiſſenſchaftlichen Principien überall als unzulänglich, und unſere ganze Bildung fordert gebieteriſch eine völlige Erneuerung aus der Tiefe einer ſinnvollen Naturanſchauung. Löſt ſo die Zeit nach allen Richtungen ihre bisherigen Schranken, bringt jeder Tag, wie man behauptet, neue Wunder, ſo muß man nicht zaghaft ſein, das Wundervolle in der That auch zu begreifen."

Fichte hat das Wundervolle, und namentlich das „Ur- und Grundwunder" nicht begreiflich gemacht: was er aber wollte, und warum er es wollte — daß er das Bewußtſein der innigen Verkettung des Dieſſeits und Jenſeits als Grundlage einer unwiderruflichen Entſcheidung wecken und begründen wollte — das macht ſein Streben zum Salz in das faule Fleiſch der Gegenwart, und ſteht höher als die Philoſophie. — Ueberdieß kann die Philoſophie nicht erreichen, was nur dem Glauben möglich iſt. Aber dazu dient ſie, „den Schwätzern und Verführern das Maul zu ſtopfen" (Tit. 1, 10. 11), und die Unkundigen, welche meinen, auf Seiten der Widerſprecher und Spötter ſtehe das Denken, „die Wiſſenſchaft," auf Seiten des Glaubens nur das Gefühl und blindes Vertrauen auf die Autorität der Bibel, eines Beſſern zu belehren.

Möchte indeſſen Fichte in Allem, was ſeiner Schrift hier entlehnt worden, Unrecht haben, ſo würde und müßte er doch in dem Einen Recht behalten, daß „unſere ganze Bildung gebieteriſch eine völlige Erneuerung aus der Tiefe einer ſinnvollen Naturanſchauung fordert." Dieſer Forderung, ſo gebieteriſch ſie iſt, muß aber die zweite und gleich gebieteriſche hinzugefügt werden, daß nämlich die Anſchauung nicht minder exact als ſinnvoll ſei, um nicht „ſinnvoll" in die Tiefen der Phantaſie ſich zu verirren und dieſe mit den Tiefen der Natur zu verwechſeln. — Von der Naturanſchauung aber muß die Philoſophie ausgehn, um ihr Princip zu finden und dann aus dem Princip die Natur zu erklären.

Aber auch Burdach ſtellt in ſeiner Phyſiologie, wie Fichte, ein „Ur- und Grundwunder" an den Anfang der Schöpfung. — „Wir kennen nur ein Geheimniß," ſagt er (1. Bd. S. 574): „das unendliche Daſein, und nur ein Wunder: das Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen. Haben wir dieſen unbegreiflichen Act, deſſen Nothwendigkeit unſere Vernunft anſchaut, aber deſſen Modalität unſer Verſtand nicht zu faſſen vermag, als das allgemeine und urſprüngliche Wunder anerkannt, und ſchauen wir in dieſem

Sinne die Natur an, wie die Erfahrung sie uns kennen lehrt, so giebt es für uns kein anderes Wunder mehr in der Natur und kein undurchdringliches Geheimniß." —

Dem Naturforscher kann man die Wunder lassen: sein Geschäft ist Beobachtung der Natur und ihres Werdens, und die reicht nicht an den Anfang der Schöpfung hinan. Der Philosoph aber soll überall denkend verfahren; alles dem Denken Verschlossene liegt seinem Wege zur Seite. Dagegen aber scheint auch der Naturforscher aus seiner Rolle zu fallen, wenn er einer angeblichen Vernunftanschauung, die ohne alle Legitimation in sein Denken eintritt, gestattet, ihm eine Modalität als „Nothwendigkeit" vorzuhalten, welche sein Verstand, d. h. er selbst, der Naturforscher, der als solcher nur mit dem Verstande arbeitet, „nicht zu fassen vermag!" — Hier wird auch der Naturforscher einmal vom „bösen Geist des Idealismus" befallen. —

Doch alle Träume schwinden, wo er beobachtet, und mit solcher Sorgfalt und Treue beobachtet, wie Burdachs Werk davon ein Zeugniß ablegt. Für unsern Zweck entnehmen wir seiner Arbeit hier zunächst noch zwei Sätze.

Der erstere ist bei Burdach der spätere und zugleich der allgemeinere. — Er sagt im „Rückblick" auf die vorangehenden Beobachtungen (2. Bd. S. 700): „Das Dasein überhaupt ist unbegrenzt und ewig. Denn theils können wir uns keine Zeit vor oder nach dem Dasein, keinen Anfang und kein Ende desselben, wodurch es an das Nichts grenzte, denken; theils erfahren wir es überall, daß weder neue Materie aus Nichts entsteht, noch die bisher bestandene Materie vernichtet und aus dem Dasein verdrängt werden kann. Nur das Einzelne kann entstehen, und seine Entstehung ist nichts Anderes, als eine Verwandlung des bisher Bestandenen, ein Wechsel der Formen, unter welchen das allgemeine Dasein als ein Besonderes, Concretes erscheint. So setzt auch die Entstehung eines organischen Körpers das Vorhandensein von Materie voraus, aus welcher er sich bildet. — Jeder neue Körper entsteht entweder durch chemische Trennung (Analyse) oder durch chemische Vereinigung (Synthese); beide sind Veränderungen im Raume, also Bewegungen. Ohne sie ist keine Embryonenbildung gedenkbar. Die Bewegung aber ist eine Thätigkeit, und diese muß auf einem Grunde beruhen, muß zeitliche Erscheinung einer Kraft sein. Mithin ist die Thätigkeit früher als der Körper, welcher entsteht, und der innere

Grund der Thätigkeit oder die Kraft ist die Ursache der Entstehung. Demnach ist die Bildung des Embryo eine Entwickelung aus dem Innern: es tritt im Aeußern, Räumlichen hervor, was zuvor als innerer Zustand, als Kraftverhältniß bestanden hatte. — Das Feste behauptet sich in seiner Besonderheit und Geschiedenheit; nur im Flüssigen können die Bildungsbewegungen frei vor sich gehen. Wie die tropfbare Flüssigkeit die gemeinsame Mutter aller festen Gestaltung ist, so geht auch jedes organische Wesen aus ihr hervor. Ueberall ist der Fruchtstoff ursprünglich flüssig."

Den zweiten Satz, dessen wir hier bedürfen, und welcher der besondere ist, finden wir bei Burdach früher (a. a. O. S. 693 ff.). „Bei den Embryonen der Menschen und Thiere," sagt Burdach, „bemerken wir Bewegungen, welche nicht gleichförmig, nicht rhythmisch sind. Wir nennen sie animale, und erkennen als ihren Grund einen Trieb an, welcher in seiner Modalität als Willkür sich äußert. Der Trieb selbst aber beruht auf Empfindung, d. h. auf einem innern, in stetem Wechsel begriffenen Zustande des sich selbst Erscheinens. Der Embryo hat Empfindung seines Zustandes, mithin Selbstgefühl, und den bloß von innen herausgehenden Trieb, also Selbstbestimmung, — die beiden wesentlichen Merkmale der Seele. — Wann beginnt aber das psychische Leben des Embryo? — Man könnte meinen, das Seelenorgan beginne seine Functionen dann, wenn Gehirn und Rückenmark eine gewisse Reife erlangt haben. Indessen werden die animalen Bewegungen auch durch eine gewisse Ausbildung von Muskeln und Nerven bedingt. — Daß das Seelenorgan materiell sich ausbilde, und dann mit einem Male seine Functionen beginne, scheint uns kaum glaublich: die Bildung ist selbst eine Aeußerung des Lebens, und die Function tritt nicht als ein Fremdartiges hinzu, sondern entwickelt sich gleichzeitig mit der Bildung als einer bestimmten Richtung des Lebens. Die Aussagen Derer, welche im Scheintode empfunden, gehört und gedacht hatten, ohne auf die Muskeln wirken und ein Zeichen des Lebens geben zu können, beweisen die Möglichkeit eines Zustandes psychischer Thätigkeit ohne Bewegungskraft.*) Die Action muß früher sein als die-

*) Einer solchen Erfahrung gegenüber darf man wohl fragen, ob dann noch Fichte's Hypothese, daß „die Seele, indem sie den Körper bilde, zugleich daran recht eigentlich sich selbst verwirkliche und nicht von jenem abgetrennt gedacht zu werden vermöge," haltbar bleibe? Wo solche entschiedene Duplicität

Reaction, das Gefühl früher als die animalische Bewegung. Nirgends erkennen wir eine Lücke im Leben, einen Sprung im Gange der Entwickelung, und so müssen wir annehmen, daß das Selbstgefühl, dieser dynamische Einheitspunkt des Lebens, in seinem Keime vom Momente der Befruchtung an gegeben ist. Wir müssen annehmen, daß dieses Selbstgefühl in einem unkenntlichen Minimum beginnt, als Ovulum des psychischen Lebens, welches wir nur mit dem Teleskope der Vernunft*) in seinem Ursprunge anschauen, wie wir die erste Spur des organischen Leibes nur mit dem Mikroskope leiblich sichtbar machen können; daß es in latentem Leben begriffen ist, gleich dem materiellen Dasein des Eins, welches ohne besondere Organe und ohne wahrnehmbare Functionen dennoch wahrhaft lebt, daß es in der Keimhaut schon wirkt, wie das Amnion Spuren von Gemeingefühl und Bewegungskraft ohne Nerven und Muskelfasern zeigt; daß es als das Wesentliche und als der eigentliche Kern des Lebens wirkt, weßhalb denn auch Gehirn und Rückenmark als die ersten Organe und als die Grundlage des ganzen Organismus erscheinen; daß es sich zur Seele des zum Bewußtsein erwachten Menschen wie die Keimhaut zum entwickelten Menschenkörper verhält, und daß es also aus einem unkenntlichen Punkte in allmähliger Stufenfolge sich entwickelt, bis es auch nach außen zu wirken und in seinem Reflexe in den Kreis äußerer Erscheinung zu treten vermag. In der That, so wenig es denkbar ist, daß bei der Zeugung ein lebloses Product gegeben würde, zu welchem Leben von außen hinzuträte, eben so unglaublich ist es, daß ein seelenloses Product der Zeugung sich entwickeln und nach Ablauf eines gewissen Zeitraums beseelt werden könnte. Denn solche Beseelung des Seelenlosen könnte nur entweder die Folge von Entwickelung der Organe und die Wirkung der äußern Verhältnisse sein, oder durch eine höhere Macht erfolgen: nach der ersteren Erklärung wäre die Seele das Resultat der Organisation und der äußern Stoffe, also in ihrem Wesen materiell; und die zweite Erklärung ist eine hyperphysische Fiction, oder eine Ausschweifung der Naturforschung über alle Grenzen derselben."

---

und Disparität der Seele und des Leibes gegeben ist, da können sie unmöglich als wesentlich Eins gedacht werden.

*) Doch, wohl zu merken, nicht etwa, wie oben, im Widerspruch mit dem Verstande, sondern nach Analogie desselben, wie er die Entwickelung des Körpers beobachtet.

Die Zeit des Occasionalismus, da man meinte, Gott schaffe, wo leibliche Wesen entständen, dann auch die Seelen dazu, ist — in der Naturforschung wenigstens — vorüber, und mit ihr zugleich die bequeme aber verstandlose Manier, die unbeantwortlichen Fragen des Verstandes mit einem bloßen Worte, mit dem Worte Gott, abzufertigen, welches als Grund und Ursache jeder Art dienen und überall zureichen mußte. Da herrschte denn und herrscht noch jetzt die zwiefache Ansicht, daß die Wirklichkeit — das wirkliche Geschehen — entweder absolut frei, schlechthin beliebig, willkürlich, zufällig, oder absolut nothwendig, schlechthin starr, blind und unabänderlich ablaufe und sich entwickele. In beiden Fällen kann der Mensch der Sorge der Mitwirkung sich entheben: auf der Seite der absoluten Freiheit ist sein Sorgen überflüssig, auf der andern vergeblich; der absolut freie Gott, wie das Schicksal (das Fatum) der Heiden und Türken entbinden gleichmäßig den Menschen von jeder sittlichen Anstrengung und von jedem Forschen nach Wahrheit.

Es soll anders werden. „Wie so manches Zeichen ankündigt, daß auch im äußern der gegenwärtigen Menschheit eine Epoche abgelaufen, indem die ordnenden Gewalten des bisherigen religiösen wie staatlichen Gesammtlebens machtlos geworden, so zeigen sich auch die bisherigen wissenschaftlichen Principien überall als unzulänglich und eine völlige Erneuerung derselben wird gebieterisch erfordert" (s. oben S. 122); sie wird gebieterisch erfordert, um „die ordnenden Gewalten des Gesammtlebens" mit neuem Geiste und mit neuer Macht zu erfüllen. Und wer wollte wohl behaupten und beweisen, daß auf unsere Zeit jenes Wort (AG. 17, 30) nicht Anwendung fände, welches Paulus zu den Athenern sprach: „Gott hat die Zeit der Unwissenheit übersehen; nun aber gebietet er allen Menschen an allen Enden Buße zu thun." —

Und welche Buße fordert unsere Zeit? — Ich meine die Buße des leichtfertigen Denkens; die Buße des Sinnes, der um Gründe und Folgen sich nicht kümmert, weil er es Gott zutraut, ihn erndten zu lassen, wo er nicht gesäet hat, und ebenmäßig die Buße der andern Sinnesart, die da meinet, Säen und Erndten mache sich von selbst ohne des Menschen Zuthun; beide, die dualistisch-theistische wie die monistisch-pantheistische Weltanschauung, von welchen jene Gott und Welt, Geist und Fleisch, Jenseits und Diesseits zwar unterscheidet, aber die Bedingtheit des Einen durch das Andere, ihre Einheit und den nothwendigen Zusammenhang beider

verkennt, wogegen die andere Denkweiſe nur von der Einheit und nicht vom Unterſchiede weiß — beide gleich leichtfertige Sinnes- und Denkarten ſollen Buße thun; und nicht, um zur Vernunft, ſondern zunächſt um zu Verſtande zu kommen. — Beide ſollen es ſich bewußt werden, daß es unmöglich iſt, zu erndten im Segen, wo man nicht ſäet im Segen: ſie ſollen es ſich bewußt werden, daß zwar die Zwecke dem Geſetz der Freiheit aber die Mittel dem Geſetz der Nothwendigkeit anheimfallen, und daß man die Mittel, die Urſachen, welche Bedingung ſind der Wirkungen, kennen muß, um ihrer ſich zu bemächtigen und die frei erwählten Zwecke zu verwirklichen.

Wo es das gemeine, das materielle Intereſſe gilt, da iſt man ſich dieſer Nothwendigkeit wohl bewußt. Man trägt große Sorge, den Anſatz des Exempels richtig zu machen, um im Facit nicht zu irren. Nun aber iſt auch der Menſch, er ſelbſt, ein ſolches Exempel, welches er im Leben durchrechnet und deſſen Facit unabänderlich vom Anſatze abhängt. Die drei Größen ſind Leib, Seele und Geiſt — Sinnlichkeit, Gefühl und Urtheilskraft: den Anſatz beſtimmt der freie Wille des Menſchen, das Reſultat aber, das Facit, beſtimmt er nicht — das iſt mit dem Anſatz unwiderruflich gegeben. Daß die drei Werthe nicht gleich ſind, iſt unmittelbar gewiß: als Leib iſt der Menſch Pflanze, als Leib und Seele iſt er Thier, als Leib, Seele und Geiſt iſt er Menſch. Je nachdem er aber eine von dieſen drei Größen im Conflict derſelben verneint — negativ (als Diviſor) ſetzt — je nachdem iſt das Reſultat. Darum iſt das Leben, wie Fichte es ausſpricht, „ein tief ernſtes Ding und eine unwiderrufliche Entſcheidung für eine ewige Zukunft.“ Und darum gilt es für Alle, die ſolches noch glauben und über den Standpunkt ſich erheben können, wo man, wie Salomo (Weish. 15, 12) ſagt, „das menſchliche Leben für einen Scherz und menſchlichen Wandel für einen Jahrmarkt hält und vorgiebt, man müſſe allenthalben Gewinnſt ſuchen, auch durch böſe Stücke“ — für Alle, die höher ſtehn, gilt es, nüchtern zu werden, — den Schlaf aus den Augen und aus dem Sinn das Träumen und Phantaſiren, welches unter dem idealiſtiſchen Philoſophenmantel markloſe Abſtractionen für tiefe Weisheit verkauft, zu vertreiben, und — nicht etwa zunächſt die Kirche und Ablaß, o nein! ſondern — zunächſt an der Hand der fünf Sinne **Verſtand** zu ſuchen und das **Gewiſſen**, welches Gründe hören, prüfen und die geprüften vollherzig anerkennen kann.

Es gilt für Alle, die zu Besserm sich bestimmt halten, als daß sie essen und trinken und dann sterben (gemästet und dann geschlachtet werden) — es gilt zu erwachen, und auch auf geistigem Gebiete den Boden der Wirklichkeit, der Thatsachen — der Erfahrung — zu betreten. „Eine Periode der Menschheit ist abgelaufen; die ordnenden Gewalten des bisherigen religiösen wie staatlichen Gesammtlebens sind machtlos geworden:" nicht neue Mächte — nicht Geist ohne Schrift soll ins religiöse, nicht Volksherrschaft ins politische Leben eintreten — sondern die alten Mächte — der alte Gott — **mit neuer Macht.**

Als einen Versuch, das Problem der Todesstrafe wissenschaftlich zu lösen, kündiget sich die gegenwärtige Schrift auf ihrem Titel an. Und ist ihre Aufgabe wesentlich politischer, speciell rechtlicher Natur, so hätte ihr und auch dem Titel vielleicht schon genügt werden können, wenn irgend ein politisches oder juridisches Princip an die Spitze gestellt und dem gemäß das Urtheil über die Todesstrafe in wissenschaftlicher Form entwickelt worden wäre: in die Reihe der Ansichten hätte sich eine neue und unter die unzähligen politischen Brochüren eine mehr zur beliebigen Auswahl des Lesers gestellt.

Aber der strenge Begriff der Wissenschaft fordert mehr; und die Bedeutung des Gegenstandes fordert Alles, was die Wissenschaft vermag. Ein Menschenleben — und darum handelt es sich ja — dieß höchste irdische Gut, kann nur mit höchster Sorgfalt menschenwürdig erwogen werden; ein leicht abgefertigtes, hingeworfenes Urtheil wäre keins, denn ihm mangelte das wesentliche Bewußtsein der Sache. — Aber noch mehr. — Die Todesstrafe steht freilich äußerlich vor Allen, die nicht das Amt eines Richters bekleiden, als ein ferner isolirter Punkt, und als ein Punkt für eine nur momentane Erwägung Gebildeter: eine unendliche Ferne liegt ja zwischen dem Delinquenten, der auf den Tod sitzt, und dem achtbaren Leser. Aber, lieber Leser! auch äußerlich läuft eine constante Linie vom todeswürdigen Verbrechen bis zum übereilten Worte, das du dir zu Schulden kommen läßest, und innerlich haben beide eine Wurzel: Unbedachtsamkeit in Folge des mangelnden Ernstes. Darum: de te fabula narratur.

Die Bedeutung des Problems ist hier der Grund seiner ausführlichen Behandlung. Seine Wurzeln liegen im Menschen selbst,

im politiſchen Leben, im Rechtsgefühl, und die Erweiterung oder Berichtigung des Bewußtſeins muß an das vorhandene ſich anſchließen. Und darum war es nothwendig, die Entſcheidung der Frage nicht nur politiſch, juridiſch und phyſiologiſch vorzubereiten, ſondern ſie auch in die Mitte der Anſichten zu ſtellen, die darüber obwalten.

Nur eine Beziehung iſt noch rückſtändig geblieben, die der Frage nicht unmittelbar nahe zu liegen ſcheint — die religiöſe. Zwar iſt die religiöſe Grundlage des Staats ins Bewußtſein gezogen, auch hiſtoriſch bemerkt worden, daß die chriſtlichen Urkunden der Todesſtrafe das Wort reden: aber eine religiöſe Grundlage für das Strafrecht, wie Stahl ſie unterlegt, hat geradehin abgewieſen werden müſſen. Damit iſt aber die Frage nicht erledigt, ob dieſe Strafe nicht auch eine religiöſe Beziehung haben und eine Hinrichtung nicht bloß ein ſittlicher ſondern auch ein religiöſer Act ſein könne? Daß es ein ſittlicher ſei, iſt ſtreitig geweſen; als religiöſen aber haben ihn auch nicht einmal ſeine Vertreter dargeſtellt.*) Die Behauptung der Gegner, die Todesſtrafe ſtehe mit der Religion und namentlich mit der chriſtlichen in Widerſpruch, iſt nur auf den Widerſtand der Schriftautorität, „daß der Obrigkeit, als der von Gott eingeſetzten, das Schwerdt gegeben ſei" (ſo v. Fürſtenberg und v. Galen), aber nicht auf den Widerſtand weſentlich religiöſer — aus dem Weſen der Religion geſchöpfter — Gründe geſtoßen.

Aus dem Weſen der Religion aber hat namentlich der Abgeordnete Neumann in ſeiner Schrift „über die Nothwendigkeit der Abſchaffung der Todesſtrafe" die Unſtatthaftigkeit dieſer Strafe erweiſen wollen.

„Am allerwenigſten," ſagt er (S. 8), werde die Todesſtrafe in einem chriſtlichen Staate zu rechtfertigen ſein. Von der Idee des dogmatiſch chriſtlichen Staats müſſe freilich abgeſehen werden, weil ſich von derſelben anſcheinend kein vollſtändig beſtimmbarer Begriff aufſtellen laſſe; und die Idee des chriſtlichen Staats ſei vielleicht auch von einem innern Widerſpruche nicht ganz frei, da der Staat in dieſem Sinne doch nur als moraliſche oder fingirte Perſon aufzufaſ-

*) Ich muß jedoch bemerken, daß hier nur der Bericht der Königsberger Zeitungen über die Verhandlungen des ſtändiſchen Ausſchuſſes zu Grunde liegt, und daß es daher wohl möglich iſt, daß auch die religiöſe Beziehung der Todesſtrafe, und namentlich durch den Fürſten W. v. Radziwill zur Sprache gebracht worden, der „zufolge des richtigen Begriffs der Sühne" dieſe Strafe beibehalten wiſſen wollte.

ſen ſei, von der man augenſcheinlich nicht ſagen könne, daß ſie einen Glauben habe. Dagegen werde man immer denjenigen Staat als einen chriſtlichen anerkennen dürfen, deſſen Geſetze in keiner Beziehung den göttlichen Geboten, welche die chriſtliche Religion ſich zur Richtſchnur nimmt, widerſprächen. In dieſer Hinſicht beſtänden aber eben noch zahlreiche Widerſprüche zwiſchen der poſitiven Geſetzgebung aller Staaten und der chriſtlichen Moral. Dieß ſei insbeſondere auch in Beziehung auf die Anwendung der Todesſtrafe der Fall, wo man den Ausſpruch des erhabenen Stifters der chriſtlichen Religion, „„daß ihm ſelbſt die Vergeltung bleiben ſolle,““*) völlig unbeachtet laſſe, das ſittliche Princip an der Strafe ganz aufgebe, und eine der Privatrache entſprechende Wiedervergeltung im materiellſten Sinne ſtatuire, wie ſie das Chriſtenthum als die Religion der Liebe nothwendig verwerfen müſſe.“ —

Zunächſt iſt hier zu bemerken, daß auch Hr. Neumann dem unverzeihlichen Irrthum und der Unſitte huldiget, das Chriſtenthum vorzugsweiſe, und namentlich im Gegenſatze zum Judenthume, die „Religion der Liebe“ zu nennen, die Erklärung der Liebe aber dem Belieben eines Jeden anheimzuſtellen. Natürlich, daß dann das Chriſtenthum in der Meinung des großen Haufens eine Religion wird, die dem Hunde, wo er den Stock verdient, Braten giebt, der ihm lieber iſt, und beim Staate Fürſprache einlegt, daß man die lieben Verbrecher, wie ſie es lieben, behandle. — Das poſitive Chriſtenthum aber — und jedes andere iſt Fabel — bekennt ſich zum Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, und zu dieſem allerdings als zu dem Gott, der die Liebe iſt; damit aber auch zu dem Ausſpruch dieſes Gottes: „Seele um Seele,“ als zu einem der Ausſprüche ſeiner Liebe.**) Das Chriſtenthum iſt allerdings auch in

*) Der Verf. ſcheint hier einen altteſtamentlichen Ausſpruch (5 Moſ. 32, 35), den Paulus (Röm. 12, 19) citirt, Chriſto in den Mund zu legen. Aber der Irrthum iſt unbedeutend (vergl. Joh. 5, 22).

**) Einige Sprüche des Alten und Neuen Teſtaments möge man hier vergleichen und ſich überzeugen, ob denn die Liebe allein im Neuen zu finden ſei? — Im Alten Teſtamente wird geboten: „Wenn du deines Feindes Ochſen oder Eſel begegneſt, daß er irret, ſo ſollſt du ihm denſelben wieder zuführen. Wenn du deß, der dich haſſet, Eſel ſieheſt unter ſeiner Laſt liegen: hüte dich, laß ihn nicht, ſondern verſäume gern das Deine um ſeinetwillen“ (2 Moſ. 23, 4 f.). „Hungert deinen Feind, ſo ſpeiſe ihn, dürſtet ihn, ſo tränke ihn; denn du wirſt Kohlen auf ſein Haupt häufen, und der Herr wird dirs vergelten“ (Spr. 25, 21 f.).

seiner Qualität als Liebe eine besondere: es ist die Religion der Barmherzigkeit; es wendet sich nur an das Gefühl des Elends (Luc. 4, 17—19); den starken Geistern setzt es eine peremtorische Frist (Luc. 13, 25).

Ist aber das Christenthum selbst noch eine so unbekannte Größe, wie sollte man sich denn in den christlichen Staat zurechtfinden können? — „Diese Idee," meint Neumann, dürfte „vielleicht von einem innern Widerspruche nicht ganz frei sein," da man nicht sagen könne, „daß der Staat einen Glauben habe." Aber auch christliche Kirchen, Festtage, Schriften u. dgl. haben keinen Glauben und sind doch christlich, weil sie Christliches vermitteln. So könnte auch der Staat christlich sein, und ist es, wenn er, ohne selbst als Staat christlichen Glauben zu haben, doch zum christlichen Glauben sich bekennt. — So lange der Staat als solcher der materiellen Macht, des Zwanges, bedarf, und es sich bewußt ist, daß zum Zwange Zwingende gehören, die nicht zugleich materiell Gezwungene sein können, und auch wiederum, wo der Staat ihrer bedarf, um zu zwingen, nicht ihrer Willkür überlassen sein dürfen;*) so lange wird er, um den äußern Zwang zu executiren, des innern Zwanges, der Verpflichtung zur Selbstverleugnung und zum Gehorsam, d. h. zur Unterwerfung unter einen fremden Willen, bedürfen. — Zwingendes Element ist aber nur die Furcht. Gehorsam aus Liebe ist nicht mehr Zwang sondern Lust. Bedarf nun der Staat des innern Zwanges, um seine Zwingenden zu zwingen,

---

„Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken, denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz, dieweil ihr auch seid Fremdlinge in Aegyptenland gewesen" (2 Mos. 23, 9). „Wenn du auf dem Wege findest ein Vogelnest auf einem Baum oder auf der Erde mit Jungen oder mit Eiern, und daß die Mutter auf den Jungen oder auf den Eiern sitzet, so sollst du nicht die Mutter mit den Jungen nehmen, sondern sollst die Mutter fliegen lassen und die Jungen nehmen, auf daß dirs wohl gehe und lange lebest" (5 Mos. 22, 6 f.). — Die neutestamentliche Liebe aber spricht: „Kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken" (Matth. 11, 28); aber sie spricht auch: „Wehe der Welt der Aergerniß halber! Es muß ja Aergerniß kommen; doch wehe dem Menschen, durch welchen Aergerniß kommt!" (Matth. 18, 7. Vergl. Cap. 21, 44; 24, 48 ff.; Cap. 25. Luc. 19, 12—27.)

*) „Die Diener der regierenden Macht," sagt Herbart (Prakt. Philosophie, S. 330), „dürfen nicht raisonniren, denn sie sollen häufig und schleunig gebraucht werden in allen den Fällen, welche die Masse der Privatwillen durch ihre Vergehungen herbeiführen wird."

ſo ſteht ihm dazu eine doppelte Furcht zu Gebot: die Furcht vor dem Urtheile der Menſchen, das Ehrgefühl, oder die Furcht vor dem Urtheile Gottes, das Gewiſſen. — Die neue franzöſiſche Republik iſt der Meinung, mit dem Ehrgefühl auskommen zu können; alle andern Staaten haben bisher das Gewiſſen für ihren Zweck in Anſpruch genommen, und haben den Ausdruck deſſelben, den Eid, gefordert. — Aber den Eid, die Berufung auf den Glauben, ohne Glaubensbekenntniß fordern, den unverholenen Atheiſten vereidigen, oder auch kein Glaubensbekenntniß fordern und alle Glaubensbekenntniſſe gleich achten, damit aber alle als zufällige Meinungen verachten, — kurz: den Eid fordern ohne Staatsreligion, ohne Glaubensbekenntniß von Seiten des Staats — dieſe Forderung, den die neueſte Aufklärung an den Staat macht — wäre, mindeſtens geſagt, eine ebenſo craſſe Abſurdität, als wenn der Staat den bürgerlichen Verkehr ohne Staatsmünze, ohne Gewähr des innern Metallgehalts ließe, ſondern dem Volk geböte, jedes harte runde Stück, welches der Käufer dem Verkäufer vertraulich in die Hand drückt, auf guten Glauben als baare und ächte Münze anzunehmen. — Nun iſt es freilich wahr, was man gegen die Staatsreligion einwendet, daß ſie Heuchler bilde; wie auch die Staatsmünze Falſchmünzer hervorruft. Wenn aber die Kirche Heuchler verabſcheut, ſo darum nicht der Staat. Denn eben ſein Zweck geht nur bis zur Heuchelei. Der Menſch der im Herzen ein Spitzbube iſt, äußerlich aber rechtlich handelt, iſt dem Staate, der nicht geſetzt iſt, Herzen und Nieren zu prüfen, ein vollkommen guter Bürger; und ebenſo der Atheiſt, der ein gutes Glaubensbekenntniß ablegt. Wo viele Heuchler ſind, da ſteht das Erheuchelte in Ehren. Der Staat, der nur äußere Vortheile gewähren kann, muß ſie ſich gefallen laſſen.*)

So wäre denn der Staat, der den chriſtlichen Glauben als Gewähr-

---

*) Man declamirt ſo laut gegen den Staat, wenn er einer beſtimmten religiöſen Richtung — etwa dem „Pietismus" — huldiget, und dadurch allerdings Viele zur Heuchelei verführt. — Wie aber kommts, daß Niemand im entgegengeſetzten Falle, wenn der Staat zum Atheismus ſich bekennete, die Verführung der Gottgläubigen fürchtet, daß ſie im Herzen an Gott glauben, äußerlich aber den Atheismus erheucheln dürften? — Iſt es nicht ſonderbar, wenn man ſo laut, ſo andringlich für die gemeinen ſchlechten Seelen — für die der Heuchelei Fähigen — ſorgt, daß der Staat ſie nicht verführe, ihren verkäuflichen Glauben zu verkaufen!! —

leiſtung ſeiner Eide anerkennt, mit Fug und Recht ein *chriſtlicher* zu nennen.

Aber man meint, der chriſtliche Staat könne doch nicht ſchlechthin äußerlich zum Chriſtenthume ſtehn und daſſelbe nur wie eine Schutzwache im Innern der Bürger, welche ſeinen Beſtand ſichere, anſehen und in ſich enthalten. Denn wenn freilich das Weſen des Staates ſelbſt, nämlich das durch materiellen Zwang geſchützte Geſetz, in jedem Staate daſſelbe ſein müſſe, dagegen dieſes Geſetz und deſſen Handhabung vielfältig durch die Nationalität, Localität und den Culturſtand des Volkes, welches den Staat bildet, modificirt werde, ſo ſei es kaum fraglich, daß ein ſo weſentliches Element der Cultur, wie der religiöſe Glaube es iſt, zur Modification des Staats nicht weſentlich beitragen ſollte. Auch iſt es bereits oben (S. 8) bemerkt worden, wie der neuern Geſetzgebung, welche die perſönliche Würde des Menſchen anerkennt, einzig und allein die chriſtliche Bildung zu Grunde liege. Doch können ſolche Fortſchritte *im Einzelnen*, wie man ſie, um den Einfluß des Chriſtenthums auf das bürgerliche Leben darzuthun, hervorhebt und aufzählt, den chriſtlichen Charakter des Staats, der nothwendig ein Allgemeines ſein muß, nicht conſtituiren. Und daher iſt es eben dieſes *Allgemeine*, was in Frage ſteht, wenn man den Begriff des *chriſtlichen* Staats feſtzuſtellen ſucht.

Daß *Neumanns* Schrift dieſe Frage nicht löſe, indem ſie denjenigen Staat als „chriſtlichen" anerkennen will, deſſen Geſetzgebung mit der chriſtlichen Moral nicht im Widerſpruch ſtehe, läßt ſich leicht darthun. Entfernung des Widerſpruchs iſt noch keineswegs Uebereinſtimmung; und Uebereinſtimmung im Einzelnen iſt noch nicht ein Allgemeines, ein Charakteriſtiſches. — Wie *Neumann* den Staat zum chriſtlichen macht, ſo könnte derſelbe auch ein mediciniſcher und mathematiſcher, und als jener zugleich ein allopathiſcher und homöopathiſcher werden, wenn ſeine Ordnung dieſen Disciplinen nicht widerſpräche. Ueberdieß aber würde es dem Staate ſchlecht ergehen, der mit der chriſtlichen Moral ſich *nicht* in Widerſpruch ſetzen und etwa wie Chriſtus (Matth. 5, 39. 40.) gebieten wollte, *dem* die andre Wange zu bieten, der die eine geſchlagen, und *dem* auch den Mantel zu laſſen, der den Rock nehmen wolle.

Sein *Weſen* als chriſtlicher Staat kann derſelbe nicht aus chriſtlichen Vorſchriften, nicht aus chriſtlichem Detail, ſondern nur

aus dem christlichen Wesen und aus seinem Verhältniß zu demselben erkennen.

Zunächst steht das Christenthum dem Staate gegenüber als ein Fremdes (s. oben S. 73); aber nicht nur so, sondern auch als ein Höheres. Es beginnt — es wird gleichsam als Keim niedergelegt — mit dem Worte Christi: „Thut Buße, das Himmelreich (das Reich Gottes) ist nahe herbei gekommen" (Matth. 4, 17; Marc. 1, 15); es schlägt Wurzel mit dem Tode und entsprießt mit der Auferstehung Christi als höchste Gewalt im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18) und vollendet sich einst nach dem Zeugniß des Apostels (1 Cor. 15, 24), wann Christus „das Reich Gott und dem Vater überantworten und aufheben wird alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt." — Das Christenthum ist ein doppeltes, ein himmlisches und irdisches, ein jenseitiges und diesseitiges Reich zugleich, und den wesentlichen, organischen Zusammenhang beider Seiten vermittelt die Auferstehung Christi, deren Realität wiederum durch das Zeugniß der Sinne verbürgt worden. „Sehet meine Hände und meine Füße," sprach der Auferstandene, — „ich bins selber; fühlet mich und sehet: denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe" (Luc. 24, 39). — Ja das Christenthum legt einen besondern Werth darauf, durch sinnliches Zeugniß begründet zu sein. „Das da von Anfang war," sagt Johannes (1. Br. Cap. 1, 1 ff.), „das wir gesehen haben mit unsern Augen, das wir beschauet haben und unsere Hände betastet haben vom Worte des Lebens, — was wir gesehen und gehöret haben, das verkündigen wir euch, auf daß auch ihr mit uns Gemeinschaft habt und unsere Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit dem Sohne Jesu Christo. Und solches schreiben wir euch, auf daß eure Freude völlig sei." — Sinnenzeugniß ist allerdings das trifftigste Zeugniß: Leverriers scharfsinnige Entdeckung des Neptun wird erst völlig gewiß, als Galle's Teleskop ihn erschaut.

Nun ist es freilich wahr, daß zwischen jener Betastung des Auferstandenen und heute achtzehn Jahrhunderte liegen und eine kritische Ocularinspection und Verification jenes Acts unthunlich machen. Es bliebe, wenn man wollte, ungewiß, was jene Galiläer gesehen. Deßungeachtet haben kluge Leute schon lange bemerken wollen, daß Jene, die sich auf ihre Sinne berufen, nicht recht bei Sinnen gewesen; woraus denn folgt, daß das ganze Doppelreich —

das Christenthum nämlich als ein Jenseitiges und Diesseitiges erfaßt — eine Fabel ist.

Wie scharfsinnig aber auch diese kritischen Entdeckungen sein mögen (s. oben S. 39), so viel ist doch gewiß, daß die christlichen Völker an dieses Doppelreich, so sonderbar es auch aussieht, alles Ernstes geglaubt haben und noch glauben, und daß es ein anderes Christenthum als eben nur diesen Glauben an das Doppelreich, dessen König Christus ist (etwa ein Christenthum als besondere Moral oder als besondere Gotteslehre von einem „Allvater"), gar nicht giebt. Dieß Doppelreich ist das Christenthum.

Die Wirkung dieses Glaubens auf den Staat liegt nahe; und doch ist sie noch immer übersehen worden. Ist jenes Doppelreich Wahrheit, so ist der Staat ein viel Geringeres. Unter dem Heidenthum war der Staat die Realisirung der höchsten Sittlichkeit und Tugend und der höchste Vermittler des Glückes der Völker; der Staat war das Höchste auf Erden, und vom Himmel wußte man nichts. Im Lichte des Christenthums ist es dagegen zur platten Albernheit geworden, wenn der Staat, der ohne Polizei und Justiz gar nicht bestehen kann und alle Hände voll zu thun hat, um die Legalität zu erhalten, als moralisches Institut, als Kirche, gelten soll, und es unternimmt, obschon er kein Mißjahr verhüten und die Kartoffelkrankheit (ein Herzeleid des Volkes) nicht abwehren kann, die Völker „glücklich" zu machen! — Verhütet er Spectakel, und gewährt er, was Christen von Gott durch ihn erbitten, daß sie unter seinem Schutz und Schirm „ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit" (1 Tim. 2, 2), so hat er seine Aufgabe erfüllt.

Doch was der Staat auf der einen Seite an seiner Hoheit und Würde verloren, daß er nicht mehr das Höchste ist auf Erden, das hat er auf der andern gewonnen. Schon das muß ihm lieb sein, durch das Christenthum von einer eingebildeten Höhe sich weggerückt zu sehen, welcher er nie entsprochen. Aber geradezu ein anderes Wesen ist der Staat als christlicher geworden durch die Garantie, die ihm das Christenthum gewährt. Das Christenthum ist freilich ein Element, welches den Untergang des Staats vorbereitet („Christus wird aufheben alle Obrigkeit"); aber so lange er nicht aufgehoben ist, schützt ihn das Christenthum mit einem Schutze, den kein heidnischer Staat kannte. Als er das Höchste war, machten die Völker an ihn die höchsten Ansprüche; er sollte befriedigen, was er nicht

vermochte. Kein Staat hatte Beſtand. Der chriſtliche Staat hingegen, ſeines niedrigern Standpunktes ſich bewußt, kann getroſt alle überſpannten Anſprüche zurückweiſen; er hat nicht einen allgemeinen unbeſtimmten Begriff — die Gottheit — ſondern eine beſtimmte Perſönlichkeit, Chriſtum, zum Schutzherrn, und hat alle ſeine Chriſten zum Beiſtande, die weder verlangen noch meinen, durch den Staat „glücklich" zu werden. Das iſt das Bewußtſein des chriſtlichen Staats; er iſt ſtark trotz ſeines Unvermögens: denn das iſt ſeine Gerechtigkeit.

Aber nicht allein Das. Hat er auch nur das Irdiſche zu beſorgen, und iſt er zunächſt um der Böſen willen da, ſo weiß er doch als chriſtlicher Staat, daß das Irdiſche und Zeitliche mit dem Himmliſchen und Ewigen in innigſter organiſcher Verbindung ſteht, und daß ſein zeitliches Thun ewige Folgen hat. — Der Staat ſetzt und ſchützt das Recht; er gebietet und ſtraft nicht nach chriſtlichem ſondern nach menſchlichem, nicht nach höherm, ſondern nach gemeinem Recht — nach dem Recht über Mein und Dein. Der Staat als Schule des Rechts iſt Elementarſchule des Rechten. Wie das römiſche Reich hiſtoriſch dem Chriſtenthume vorausging, ſo geht ihm noch heute pſychologiſch der Staat voraus; noch heute iſt der Staat „Zuchtmeiſter auf Chriſtum" (ſ. oben S. 82 f.). Die Religion der Barmherzigkeit kann nur im Bewußtſein der Gerechtigkeit geſunde Wurzeln ſchlagen; und — um es nur gerade heraus zu ſagen — daß ſo mancher Mörder hat Gnade finden können — können, ſage ich — das hat er dem Staate zu danken, der ihn dem Henker übergab.*) — Dieß Bewußtſein, dieſe Würde, dieſe Hoheit kennt und hat nur der chriſtliche Staat.

Neumanns chriſtlicher Staat kennt eine Beziehung zum Unſichtbaren und Ewigen nicht. „Nur nach Naturgeſetzen," ſagt er (a. a. O. S. 6 f.), „ſoll der Menſch aus dem Leben ſcheiden, und die

*) Der ſtarre Sinn Kienapfels, des Mörders des Biſchofes von Hatten und deſſen Haushälterin, brach erſt zuſammen, als ihm die Todesſtrafe angekündigt ward. Erſt in dieſem Moment wurde ſein Herz ein anderes (ſ. den neuen Pitaval). — Wenn alle Stützen fallen, die den Muth des Fleiſches, des »natürlichen« (pſychiſchen) Menſchen tragen, dann erwacht oft der »geiſtliche« (der pneumatiſche) Menſch und ſucht eine neue Stellung im Weltall, um nicht unterzugehn. Findet er ſie (was allerdings vom Suchen abhängt), dann bedarf er nicht erſt einer Reihe von Jahren, um ſich (etwa unter Verbrechern) zu »beſſern;« er iſt dann nicht ein beſſerer, ſondern ein ein neuer Menſch. Und das iſt mehr.

Beraubung des Lebens durch Andere enthält, außer der Verletzung der Rechte des Beschädigten, die in der Vernichtung seiner ganzen Persönlichkeit besteht, in einem noch weit höheren Grade, als die eigene Lebensberaubung, einen Eingriff in eine höhere Ordnung der Dinge und in die göttliche Weltregierung. Wie sollte es nun möglich sein, diesen durch einen neuen Eingriff in jene höhere Ordnung und durch Vernichtung einer zweiten Persönlichkeit zu sühnen und auszugleichen, und zwar auf die Gefahr hin, daß der schwache menschliche Verstand in Beurtheilung des begangenen Verbrechens sich ganz und gar auf einem Irrwege befinden könne? — Wer möchte auch überhaupt darüber zu entscheiden wagen, was die Gottheit in Beziehung auf die ewige Weltordnung als Recht gelten läßt?" — „Der moralische Eindruck, den die Strafe auf den Verbrecher sowohl, als auf die Uebrigen machen muß, ist das allein Entscheidende: aber von einem moralischen Eindrucke auf den Verbrecher selbst kann überhaupt nicht mehr die Rede sein, da er mit dem Eintritte der Todesstrafe zu existiren aufhört. Das Moralische des Strafzwecks in Beziehung auf ihn geht daher ganz verloren; hinsichtlich der Uebrigen oder der großen Menge bleibt aber durchaus nichts als die Abschreckung durch den Abscheu, den die Grausamkeit der Strafe erzeugt, übrig" (S. 11).

Was hier Hr. Neumann über die Todesstrafe, und zwar theils über ihr Verhältniß zur göttlichen Weltregierung, theils über den moralischen Eindruck vorbringt, den sie wirken soll, das stimmt nicht nur in keinerlei Weise mit den christlichen Ideen, sondern liefert auch einen merkwürdigen Beweis, wie fremd diese Ideen selbst dem Bewußtsein Gebildeter geworden, indem sie hinter sich nur den leeren Namen gelassen und nüchterne Besinnung noch dazu mit sich weggenommen haben.

Denn nur also läßt es sich erklären, wenn Neumann trockenen Mundes behauptet: „der Mensch solle nur nach Naturgesetzen aus dem Leben scheiden." Weder der Militairstaat, in welchem wir leben, noch das christliche Land und die Kirche, welche das Zeugniß unzähliger Märtyrer erbauet hat, können diese Lehre anerkennen. Christus sagt: „Wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren, wer es aber verliert um meinetwillen, der wird's finden" (Matth. 16, 25). — Und ebenso fern von christlichem Bewußtsein steht Neumanns Ansicht, daß mit dem Tode des Menschen „die ganze Persönlichkeit vernichtet" werde, und er sogar „aufhöre zu existiren"; wie auch die andere Meinung, daß man „überhaupt darüber nicht zu entscheiden wagen dürfe, was die Gottheit in Beziehung auf die ewige

Weltordnung als Recht gelten lasse." Christen — ob sie irren oder nicht, ist hier gleichgültig — Christen haben als solche eine Offenbarung, und in dieser nicht nur die allervollkommenste Bürgschaft ihrer persönlichen Fortdauer, sondern auch eine vollkommen klare Darlegung des Rechts der ewigen Weltordnung. „Himmel und Erde werden vergehen," sagt Christus (Matth. 24, 35), „aber meine Worte werden nicht vergehen;" — „wer sie verachtet und nicht aufnimmt, hat schon, der ihn richtet: das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage" (Joh. 12, 48). — So dürften denn nach christlichem Bewußtsein moralische Eindrücke, auch in den letzten Lebensstunden eines Menschen bewirkt, nicht vergeblich sein; und viel weniger noch eine positive Sinnesänderung des Verbrechers im Angesicht des Todes demselben, wie Neumann im Widerspruche mit sich selbst (S. 5) behauptet, „die Möglichkeit einer Vervollkommnung für das künftige Jenseits gänzlich abschneiden." (Hier S. 5, giebt Neumann dem Verbrecher noch ein Jenseits und mögliche Besserung für dasselbe; doch S. 6 vernichtet er mit dem Tode die Persönlichkeit, ohne welche Besserung ein Unding ist, und S. 11 nimmt er ihm auch die Existenz!) —

Wie aber kann endlich wohl vor einem nüchternen, sittlich-religiösen Bewußtsein Neumanns Expectoration zu stehen kommen, wenn dieselbe den Mord — „die Beraubung des Lebens durch Andere" — aus keinem andern Grunde wie „einen Eingriff in eine höhere Ordnung der Dinge und in die göttliche Weltregierung" betrachtet, als allein darum, weil der Mensch „nur nach Naturgesetzen aus dem Leben scheiden soll"?! — Daraus folgt dann freilich, daß die Hinrichtung eines Mörders ein zweiter, „ein neuer Eingriff in jene höhere Ordnung", und überdieß gar nicht abzusehen ist, wie zwei solche Eingriffe einander ausgleichen und wie der zweite den ersten sühnen soll? Wird die „höhere Ordnung der Dinge," wie hier bei Neumann, gar nicht von einer niedern unterschieden, steht sie neben den Naturgesetzen auf gleicher Stufe, so fällt jede niedere weg, die Naturgesetze sind selbst die höhere Ordnung; und weil diese Gesetze bekanntlich sich selbst ohne alle Beihülfe regieren, so wird neben ihnen eine „göttliche Weltregierung" eine leere gezierte Wortfloskel: die Naturgesetze, so lehrt es ja der Spinozismus, sind die niedrigste und höchste Ordnung der Dinge, sind die göttliche Weltregierung. — Und weil nun aus der einen Ermordung eine zweite keineswegs naturnothwendig folgt, so ist die zweite ein zweiter Eingriff in die

Naturgeſetze und in die höhere Ordnung der Dinge. — So haftet der rohe und gedankenloſe Sinn an den äußern, an den Naturvorgängen, ſieht (nach S. 11) in der Todesſtrafe nur „eine Wiedervergeltung im roheſten und materiellſten Sinne," nur einen „ſchaudererregenden Mechanismus," und weiß nicht, daß alle ſeine Schauder ihn nur darum befallen, weil er eben nur das Mechaniſche, nur die That des Henkers ſieht, über das Schauderhafte des Verbrechens leichtfertig und hartherzig fortgeht, für den Begriff der Vergeltung keinen Verſtand und für die „höhere Ordnung der Dinge" über der Natur, für die „göttliche Weltregierung" und ihr moraliſches, dem Natürlichen entgegengeſetztes Weſen keinen Sinn und keinen Blick hat.

Wie jedoch nach dieſem Syſtem der Naturgeſetze es begründet werden könnte, daß Handanlegung an fremdes Leben „in einem noch weit höheren Grade" Eingriff ſei „in die höhere Ordnung der Dinge und in die göttliche Weltregierung" als der Selbſtmord, iſt nicht abzuſehen: wird ja doch das Naturgeſetz in dem fremden Leibe ganz ſo verletzt, wie in dem eigenen. Nur die gemeine Meinung, die es nicht ſo übel nimmt, wenn Jemand ſich ſelbſt als wenn er Andern ſchadet, iſt von Alters her gewohnt, den Selbſtmord zu entſchuldigen. Doch ſind die Anſichten nicht gleich. Salomo z. B. meint, „wer ihm ſelbſt Schaden thue, den heiße man billig einen Erzböſewicht" (Spr. 24, 8); und muß freilich der Mord als ein gänzlicher Bundbruch mit den Menſchen und mit dem göttlichen Geſetze angeſehen werden, ſo erſcheint dagegen der Selbſtmord ein nicht minder entſchiedener und völliger Bundbruch mit Gott ſelbſt und mit dem innerſten Heiligthume des Menſchen, mit dem Glauben an einen perſönlichen Gott, an einen Vater im Himmel. — Cains Mord war ohne Zweifel eine ſchwere Sünde: ob aber die trotzige Verzweiflung, da er ſprach: „Meine Sünde iſt größer, denn daß ſie mir vergeben werden möge" (1. Moſ. 4, 13), nicht eine ſchwerere geweſen? — Das Buch der Offenbarung nennt (Cap. 21, 8) unter den Unſeligen zuerſt die Verzagten und Ungläubigen.

So ſtehen denn in Betreff der Anwendbarkeit der Todesſtrafe im Staate die Meinungen einander ſchroff und ſtarr gegenüber; das Rechtsgefühl des Einen tritt dem Rechtsgefühle des Andern, das ſittliche Urtheil des Einen dem des Andern entſchieden entgegen; der religiöſe Glaube und die Stimme des Gewiſſens auf der einen Seite ſtehen im ſchneidenden Widerſpruche mit Glauben und Gewiſſen auf

der andern, und hören hier ganz andere Gebote Gottes als dort; und wo die Einen die Sicherheit des Staats auch ohne Todesstrafe ungefährdet und das Volk so edel erblicken, daß es auch ohne diese Härte dem Gesetze Achtung beweisen werde, wie sonst, da finden die Andern theils das Volk noch nicht so sittlich gebildet, noch nicht so reif, aber auch wiederum so sittlich und rechtlich gestimmt, daß es um der Gerechtigkeit willen diese Strafe fordere, und daß dieselbe daher zur Sicherheit des Staats noch immer unentbehrlich sei. — Nur die speculative Philosophie erklärt sich in allen ihren Systemen mit völliger Entschiedenheit für Beibehaltung der Todesstrafe, geht aber leider in der Begründung, in der philosophischen Bekräftigung dieses Resultats, auf so viel verschiedene und zum Theil entgegengesetzte Principien und Motive zurück, als sie in Systeme sich spaltet, und raubt der Uebereinstimmung alle Gültigkeit und allen Werth. — Die Ueberredung hat sich auf beiden Seiten erschöpft; es gilt nun, daß die Wissenschaft sich versuche.

Die Empfindung weckt das Bewußtsein und der Wille führt zur That; jene dringt von außen nach innen, diese von innen nach außen; dort ist das Aeußere das erste, das Innere das zweite, hier ist umgekehrt das Innere, der Wille, zuerst, die That ist Folge. Wo liegt nun das absolut Primitive, das absolut Erste? — Der Materialismus verlegt es ins Aeußere, ihm ist das Sichtbare Grund des Unsichtbaren; der Spiritualismus sieht das Innere als Grundstoff und Ursprung alles Werdens und Gestaltens an.

Auf Seiten des letztern steht die Physiologie. „Die Thätigkeit," sagt Burdach (Physiol. 2. Bd. S. 701), „ist früher als der Körper, welcher entsteht, und der innere Grund der Thätigkeit oder die Kraft ist die Ursache der Entstehung." — „Im Organischen ist die Thätigkeit oder das Leben Substanz, die Materie oder die Organisation Accidens." — „In der Bildung des Embryo erkennen wir die Herrschaft des Gedankens als das Bestimmende, und das Ideelle*) als den Grund der beharrlichen Thätigkeit und als die Substanz des Organismus. Der Gedanke ist also früher als das Organ,

*) Unter dem Ideellen muß hier nicht ein absolut Irreales, nur im Gedanken Vorhandenes, sondern die nicht sinnlich empirisch, vielmehr nur ideell erfaßbare Grundlage der Schöpfung verstanden werden. Das Ideelle ist Substanz.

durch welches er verwirklicht wird. Doch kann er nicht ausgeprägt sein als bestimmte Vorstellung, er muß vielmehr als bloßer Typus die Bildung leiten."

Das Einfache an sich kann nicht Grund sein. Wo Entfaltung ist, da ist Gefaltetes (latente Mehrheit) und Entfaltendes. „Wenn wir schon in der krystallisirenden Masse" sagt Burdach (a. a. O. S. 708) „einen Gegensatz der Kräfte als das Bedingende der äußern Mannigfaltigkeit annehmen durften, so müssen wir im Ei eine analoge, aber umfassendere Spaltung der Kräfte als den Ursprung der innern und äußern Mannigfaltigkeit anerkennen. Indem die verschiedenen Richtungen des Lebens sich entwickeln, schaffen sie Bildungen, welche ihnen entsprechen und verkörpern sich in Organen, an welchen sie dann als Functionen beharrlich sich äußern." „Worin das, was man das Leben des Baums nennt, eigentlich bestehe, wollen wir hier nicht fragen. Unrichtig aber ist die Vorstellung, daß der ganze Baum einen einzigen Lebenstrieb in sich habe, welcher aber nicht anders, als in der Spaltung der mannigfaltigen Triebe sich äußern könne, die sich verschiedenartig in Blättern, Blüten, im Kern, in der Schale u. s. w. zu offenbaren scheinen. Wer diesen Begriff des organischen Lebens, der auf der obersten Oberfläche der Erfahrung, d. h. der Erscheinung liegt, für eine Offenbarung des wahren Wesens der Dinge hält, der betrügt sich und beweiset nur, daß das eigentliche philosophische Denken über Naturgegenstände noch nicht angefangen habe." So Herbart (s. oben S. 38).

Herbart giebt in seiner allgemeinen Metaphysik (Königsberg, Unzer, 1828. 1829) nur die Anfänge der philosophischen Naturlehre. Die einzelnen Erscheinungen an den Organismen, ihre Elemente, aber nicht die Totalitäten werden wissenschaftlich ins Licht gestellt. So weit vorzudringen ist der Herbartschen Philosophie überhaupt versagt, da ihre Urwesen, die Atome, keine bestimmte Qualität haben, und die Speculation nur ihr dynamisches Beisammensein, und überdieß mit Hülfe einer Fiction (einer zufälligen Ansicht) erklärt.*)

*) Diese zufälligen Ansichten oder erklärenden Hypothesen werden auch in andern Wissenschaften als willkommenes Surrogat des Wissens benutzt, und man läßt sich dadurch vollkommen befriedigen; ja man protestirt auch wohl gegen ein Mehreres. So sagt z. B. Mädler in seiner populären Astronomie (Berlin, 1841. §. 50): »Nicht dieses uns unbekannte innere Wesen der Schwer- oder Gravitationskraft, sondern die Gesetze ihrer Wirkungen sind es, welche die Grundlage der Astronomie ausmachen; ein Mehreres bedarf sie nicht.« — Und wei-

„Alle menſchliche Wiſſenſchaft," ſagt Herbart am Schluſſe ſeiner Metaphyſik, „endet mit dem lebhafteſten Gefühl von der Geringfügigkeit unſeres Wiſſens; ſelbſt dieß Gefühl aber ſetzt eine Art von Ueberſicht deſſen voraus, was uns fehlt. Drei Theile laſſen ſich in dem Gebiete unſeres Nicht-Wiſſens unterſcheiden. Der erſte gehört den künftigen Erfahrungen; der zweite begreift in ſich die Erfahrungen auf andern Weltkörpern. Aber es giebt noch eine dritte, unendlich höhere Sphäre unſerer Unwiſſenheit; die der höhern geiſtigen Natur. Sie iſt über uns; aber der Abgrund der Schwärmerei eröffnet ſich neben uns, ſobald wir uns nicht ausdrücklich verbieten, in jene uns hineindenken zu wollen. Darum bleibt der Glaube im Felde der praktiſchen Ideen; die Metaphyſik aber verſucht ſich an der ſichtbaren Natur, von welcher, wie ſie längſt weiß, ihr Beſtätigung oder Widerlegung bevorſteht."

Gegenwärtige Schrift iſt jedoch darauf angelegt, Herbarts ausdrückliches Verbot nicht zu beachten. Es ſoll verſucht werden, in die höhere geiſtige Natur des Menſchen denkend ſich zu vertiefen, und

---

ter unten (§. 59) wird von der behufs Erklärung der elliptiſchen Bewegungen der Weltkörper hypothetiſch geſetzten Tangential- oder Centrifugalkraft geſagt, daß es »jedoch richtiger ſei, ſie gar nicht als beſondere Kraft zu bezeichnen, da ſie nicht wie die Schwerkraft in jedem Augenblick aufs Neue wirke, ſondern eher als ein urſprünglicher Impuls (Stoß) betrachtet werden könne, der ſelbſt nur ein einziges Mal ſtattgefunden habe, und ſich nicht aufs Neue wirkſam erweiſe, deſſen Wirkung aber gleichwohl und zwar conſtant fortdaure, ſo daß als eigentliche Kraft nur die Attraction ſelbſt übrig bleibe.« — Und dabei beruhigt man ſich und meint, ein Mehreres bedürfe das Denken des Aſtronomen nicht. Er ſetzt eine Kraft ohne Subſtanz, eine beſonders, nämlich die Abweichung von der Gravitationslinie, wirkende Kraft, die aber doch »nicht als beſondere bezeichnet« werden ſoll; die als Kraft conſtant fortdauert, ja ſogar in jedem Augenblick durch die Schwerkraft gebrochen, geſchwächt wird, und doch nicht in jedem Augenblick aufs Neue wirken ſoll! — Ein Durchdenken der Begriffe iſt von ſolcher Rede gänzlich fern. — Auch Beſſel konnte, was das Weſen der Erſcheinungen anbetrifft, an Hypotheſen ſich genügen laſſen. So äußerte er einſt in einer Vorleſung über den Erdmagnetismus, daß die magnetiſche Kraft, wie ſie an der Magnetnadel erſcheine, nur als innige Verbindung und Zuſammenwirkung zweier Kräfte erklärbar werde; »doch«, ſetzte er hinzu, »will ich damit gar nicht geſagt haben, daß dem wirklich ſo ſei.« — So ſteht die Wiſſenſchaft. Die Erſcheinung kennen wir, ſteigen in ihre Höhen und Tiefen durch Teleſkop und Mikroſkop hinein. Wohin aber die Sinne nicht reichen, wo der Geiſt ſein Recht fordert, da wird er mit Hypotheſen, mit Möglichkeiten abgefertiget, und die Wirklichkeit, das Leben ſelbſt, bleibt in tiefem Dunkel.

doch auch den „Abgrund der Schwärmerei“ zu vermeiden, den Herbart daneben eröffnet ſieht. Das Problem der Todesſtrafe fordert eine ſolche Vertiefung unabweislich. Iſt es nämlich gewiß, daß alle ſinnlichen Erſcheinungen, bis auf den ſtarren todten Stein hinab, Erzeugniſſe, Reſultate innerer Vorgänge und Zuſtände ſind; iſt es unbeſtreitbar gewiß, daß Staat und Recht Ordnungen ſind, die nicht auf Documenten, nicht auf Verfaſſungsurkunden und Geſetzbüchern, ſondern auf freien Willensrichtungen beruhen: ſo kann ein rechtlicher Act, wie namentlich die Todesſtrafe es iſt, nur dann wahrhaft gewürdiget werden, wenn die Willensrichtungen, die einestheils Grund, anderntheils Folge dieſes Actes ſind, klar zu Tage liegen. — Der „Abgrund der Schwärmerei“ iſt allerdings, wo ſolche Unterſuchungen jenſeits des ſinnlich Gegebenen geführt werden, dicht daneben eröffnet; dicht daneben ſteht nämlich der Wunſch, im Denken perſönlich (ſubjectiv) befriedigende Reſultate zu gewinnen; ein Wunſch, der unbemerkt auf die Schätzung der Gründe influirt und das Denken verdirbt. Höchſt ſelten iſt die ächt philoſophiſche Stimmung, wie Fichte d. ä. in ſeiner Schrift: „über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre“ (2. Aufl. S. 58 Note) ſie fordert. „Auch gegen die unwillkürlichen Sophiſticationen,“ ſagt er, „denen kein Forſcher mehr ausgeſetzt iſt, als der Erforſcher des menſchlichen Geiſtes, muß der Philoſoph auf ſeiner Hut ſein; er muß es nicht nur dunkel fühlen, ſondern es zum klaren Bewußtſein und zu ſeiner höchſten Maxime erheben, daß er nur Wahrheit ſuche, wie ſie auch ausfalle.“ — Die Vorſchrift iſt gut: aber wie ſie erfüllen? und wie wiſſen, daß man ſie erfülle und ſich nicht ſelbſt betrüge? Es hat keine Zeit gegeben, in welcher der Unterſchied zwiſchen Irrthum und Wahrheit verborgener, und die Frage, ob man ſich täuſche oder nicht, unbeantwortlicher geweſen wäre, als die jetzige. Seitdem man es ausgeſprochen und öffentlich in Petitionen um Gleichſtellung aller Bekenntniſſe im Staat geltend macht, daß jede ſogenannte „perſönliche Ueberzeugung,“ möge ſie begründet ſein, wie ſie wolle, als gleich berechtiget anerkannt werden müſſe, und eben damit — freilich unbewußt — die Menſchenwelt für ein Narrenhaus erklärt, wo allerdings Jeder ſeine „gleich berechtigte“ Ueberzeugung hat, — ſeitdem iſt der Begriff der Wahrheit im öffentlichen Leben untergegangen, und das Wort „Wahrheit,“ der Sprachlaut, iſt eben darum in Jedermanns Munde, weil die Wahrheit das Allerwohlfeilſte geworden, was man nur haben kann. Als Chriſtus ſprach (Joh. 14, 6):

„Ich bin die Wahrheit," da war dieß Wort auf Erden ein absolut unerhörtes: heutzutage darf kein Schusterlehrling Bedenken tragen, dasselbe von sich zu sagen — er wird als „berechtigt" anerkannt!

Aber darum ist der Weg zur Wahrheit keineswegs versperrt, und es fehlt auch nicht an einem sichern, unfehlbaren Kennzeichen, daß man sich nicht irre. Wo irgend ein Herz und Sinn in stiller Kammer mit David spricht: „Thue mir kund den Weg, darauf ich gehen soll, denn mich verlanget nach dir" (Ps. 143, 8), da wird ihm die Antwort: „Wo bittet unter euch ein Sohn den Vater ums Brod, der ihm einen Stein dafür biete?" (Luc. 11, 11.) — Ist es denkbar, daß die Fürsorge, welche dem Hunger Speise, dem Durste Trank bereitet hat, ungesättiget gelassen haben sollte, „die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit" (Matth. 5, 6), und ohne Antwort, die nach Gott fragen? — Nur der falsche, mißtrauische Sinn zweifelt; er glaubt nicht, bittet nicht, empfängt nicht. — Aber es giebt eine Bahn, und ein Weg, ein heiliger Weg ist vorhanden, „daß man darauf gehe, und daß auch die Thoren nicht irren mögen" (Jes. 35, 8): doch findet ihn Niemand, er suche ihn denn mit Verstand, d. h. in dem Bewußtsein, daß das Denken nicht die Wahrheit, sondern die Wahrheit das Denken, und dann das Handeln bestimmen soll. Wer die Wahrheit — das Wissen von dem, was Gott will, thut und thun wird — sucht, der findet sie nur, wenn er, wie sie auch ausfalle, unbedingt ihr zu dienen entschlossen ist.

„Merket doch, ihr Narren unter dem Volke und ihr Thoren, wann wollt ihr klug werden? Der das Ohr gepflanzet hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen? Der die Heiden züchtiget, sollte der nicht strafen? Der die Menschen lehret, was sie wissen?" (Ps. 94, 8—10.) — Der Astronom meint nicht, mit seinen Rechnungen den Lauf der Gestirne zu lenken und zu bestimmen: daß aber „persönliche Ueberzeugungen" nicht die Wahrheit — nicht Gottes Wesen und Wirken — sollten machen können, bezweifelt man nicht. Aber die Gestirne, dieser eine Theil des Weltganzen und des göttlichen Wirkens, kümmern sich um die Rechnungen nicht, sondern machen sie, wenn sie falsch sind, zu Schanden: sollte das Weltganze nach den „persönlichen Ueberzeugungen" und nach Demonstrationen der Bewohner der Irrenhäuser fragen? — Wer ist klug, der dieß merke? Wer ist auf seiner Hut, daß er mit seinen Sophisticationen nicht in Conflict gerathe mit Mächten, welche stärker sind als seine Dialektik, und welche zu ihrer Zeit nicht nur die Dia-

lektik ſondern auch den Dialektiker ſtürzen, daß beide nicht mehr aufſtehen?

Herbart will zwar, daß „der Glaube im Felde der praktiſchen Ideen bleibe," und der Menſch daran ſich genügen laſſe, auch wenn ſeine höhere geiſtige Natur ihm verſchloſſen bleibt. Und wahrlich! Herbart hätte Recht, wenn man nur in jenes Feld mit einem Sprunge hineingelangen und in einem Moment ſich dort einbürgern könnte. Giebt es doch keine andere Frucht des Glaubens und des Wiſſens, als welche in Herbarts fünf praktiſchen Ideen bezeichnet wird! Wer Recht und Billigkeit achtet und vom Wohlwollen durchdrungen und beſeelt iſt, weſſen Streben nach der Vollkommenheit im Dienſte der innern Freiheit, in ſteter Uebereinſtimmung des Wollens und des Urtheils, gerichtet iſt, der iſt am Ziele; er iſt mit Gott eins, und darf nicht erſt noch fragen, was Gott iſt und will. Wo man die edle Frucht erndtet, da kennt man Keim und Wurzel, ohne ſie entblößen und unterſuchen zu dürfen. Aber anders iſt es, wo man erſt ſäen muß. — Wie viel gehört dazu, daß die praktiſchen Ideen auch nur als Ideen erſt erwachen! — Mit dem Wohlwollen wird freilich ſchon der Säugling bekannt, und die Billigkeit lernt man bald im menſchlichen Verkehr kennen: daß aber der Streit mißfalle, dieſe Grundlage der Rechtsidee, geht tapferen Naturen und Völkern gar ſchwer ein, und zwar um ſo ſchwerer, als gar oft die Billigkeit zum Streite gegen Beleidiger aufruft. Was endlich die beiden höhern Ideen, die der innern Freiheit und der Vollkommenheit, anbetrifft, ſo bleibt jene, die innere Freiheit, bei den Meiſten zweifelhaft: den Gedanken, welche das Wollen verklagen und jene Freiheit fordern, ſtellen ſich andere, die es entſchuldigen und die Freiheit leugnen, gegenüber; wogegen die Idee der Vollkommenheit bei den Meiſten zeitlebens nicht ins Bewußtſein tritt: man gefällt ſich zu ſehr in ſeiner Einſeitigkeit, wo man ſeine Stärke hat. Alle Welt tröſtet ſich damit, daß Keiner ohne Schwäche ſei, und die Idee der Vollkommenheit iſt ihr eine überſpannte und thörigte. — Außerdem aber iſt vom Bewußtſein der Idee bis zu ihrer praktiſchen Wirkſamkeit noch eine gar weite Strecke! — Noch hat keine Kunſt und Wiſſenſchaft gelehrt, wie man vom ſittlichen Gedanken zur ſittlichen That mit Sicherheit fortſchreite. Dieſe Kunſt iſt bis zur Stunde, auch ohne Patent, Geheimniß des Chriſtenthums geblieben; und es kann daher der Wiſſenſchaft nicht geziemen, den Glauben allein auf das Feld der praktiſchen Ideen zu verweiſen, wo man dem Chaos der menſchlichen Gefühle und Gedan-

ken gegenüber die sittlichen Ideen weder theoretisch zu entwickeln noch praktisch zu verwirklichen weiß. Es ist ein Irrthum, daß das Wesen der Sittlichkeit unmittelbar erkannt und unmittelbar, bloß auf Grund der Erkenntniß, verwirklicht werden könne. „Ohne Gesetz ist die Sünde todt" (Röm. 7, 8) und wird nur im Gewissen geahnet; aber im Gesetz liegt nicht die Kraft, es zu erfüllen: „was dem Gesetz unmöglich war, das that Gott und sandte seinen Sohn" (Röm. 8, 3). Wäre dem aber so, dann müßte jede praktische Philosophie auf den Glauben an Christum als ihre nothwendige Ergänzung verweisen. —

Aber zuvor bedarf die praktische Philosophie selbst einer tiefern Begründung: denn nur die tiefern Gründe führen zu den höhern Resultaten. — Beispielsweise werde hier die Idee der innern Freiheit, wie Herbart sie (Prakt. Philos. S. 77 ff.) entwickelt, beleuchtet. — Anlockend und erhebend ist sie in den einleitenden Worten geschildert.

„Des Menschen Stolz," so beginnt Herbart, „ist die aufrechte Stellung; der Blick zu den Sternen und in die Vernunftwelt; die Erkenntniß des Nothwendigen und Schönen, womit er sich entrafft der Verwandtschaft mit den Geschlechtern der Thiere und sich befreit vom Dienste des Moments, dieses Sklaven des sich selbst ungetreuen Wechsels. Schlechte Gesellschaft und undankbare Arbeit zugleich bereiten uns die Begierden des Entbehrlichen, die Wünsche des Allzuentfernten, die Grillen, Launen, Leidenschaften, aller wie der traurigen so der lachenden Farben. Los zu kommen von diesem Haufen, einzukehren in die innerste Heimath, das eigne Selbst zu ergreifen, und einzig ihm und in ihm zu leben, welche Entfesselung, welche Reinigung, — welches erquickende Bad in dem Meere der Freiheit!"

„So empfiehlt sich denn," bemerkt Herbart ferner, „die innere Freiheit nur allzuwohl und nur allzurasch dem Gefühl; und es scheint bald des ruhigen, ästhetischen Urtheils nicht zu bedürfen, welches, nach einem festen Blick auf ihre Gestalt, sich in dem einfachen: es gefällt! darüber aussprechen würde. Nichtsdestoweniger ist es ganz allein dieß Urtheil, worauf es uns hier ankommt; und alle jene Gefühle, sammt allen theoretischen Meinungen über die Freiheit müssen für jetzt gänzlich bei Seite gesetzt werden."

Doch hiegegen dringen zwei Fragen sich auf. — Sollte nicht etwa, so kann man fragen, den Urtheilen: „es gefällt, es mißfällt," ein Beurtheiltes, und dieses, das Gefallen oder Mißfallen, nicht als

Angenehmes und Unangenehmes, als Befriedigendes und Verletzendes — mithin als Gefühl — zu Grunde liegen und vorangehn? — Und sollte ferner, wenn auch jedes edle Gemüth die „Entfesselung und Reinigung von Begierden, Grillen, Launen und Leidenschaften" wie ein „erquickendes Bad in dem Meere der Freiheit" ansehn muß, nicht zugleich der denkende Sinn fragen: ob denn diese Fesseln und Befleckungen, diese Begierden und Leidenschaften, einzig und allein als Einflüsse „schlechter Gesellschaft und undankbarer Arbeit" zu betrachten, mithin durch Beseitigung dieser Einflüsse leicht zu beseitigen und demnach ohne tiefer gehende Untersuchungen über die Freiheit abzuthun und ihrer sich zu entledigen sein dürften? — Ist schlechte Gesellschaft und undankbare Arbeit der alleinige Grund des Bösen, so verwundert man sich billig, wie ihre Einflüsse auf reine Gemüther einwirken können, und sucht zugleich vergeblich die erste schlechte Gesellschaft, die das Böse mit Hülfe undankbarer Arbeit in die Welt gebracht hat.

Ueberhaupt wird es irgend einmal, sei es früher oder später, anerkannt werden müssen, daß es nur zwei consequente Betrachtungsweisen des Bösen, die spinozistische, die es überhaupt leugnet, und die kirchliche, welche (Joh. 8, 44) den Teufel als „den Mörder von Anfang" und als „den Vater der Lügen" namhaft macht, giebt. Läßt man, wie Herbart in seinen „Gesprächen über das Böse" (kl. phil. Schriften, 2. Bd. S. 200), „die unbekannten und aller menschlichen Beobachtung unzugänglichen Tiefen des Mondes und der Sonne in Parallele treten mit dem ebenso geheimnißvollen Innern unseres Geistes;" verlegt man in diese „Mittelwelt" gewisse „Verstandeswesen, die den Sinnenwesen correspondiren" und unter deren mannigfaltige Zustände auch das Gute und Böse; will man ferner den Satan nur noch, wie Herbart und Schleiermacher, „im Wörterbuche der Kirche" und „in unserm christlichen Liederschatze" toleriren, sonst aber (mit Schl.) als „eine Vorstellung" verbannen, die „so haltungslos sei, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit Niemanden zumuthen könne," und die wenigstens (wie H. meint) „nicht für ein gelehrtes Publicum gehöre;" — kurz: will man das Böse weder mit Spinoza leugnen, noch auch Gott oder dem Teufel zuschreiben, sondern es bei dem Begriff einer unerklärbaren Erscheinung bewenden lassen und sich damit beruhigen, so wird eine sogenannte praktische Philosophie oder philosophische Moral immer nur einen Baum ohne Wurzel, und die praktische Theologie immer nur eine systematisch

geordnete christliche Gesetzsammlung aber keine christliche Moral abgeben können; Frucht bringen aber wird keine — weder jene Philosophie noch diese Theologie. Alle diese Systeme, die den Ursprung des Bösen bei Seite liegen lassen, stehen dem Spinozismus als die schwächern und inconsequentern gegenüber, die aus hergebrachtem Respect vor den Vorstellungen der Ammenstube es nicht wagen, das absolute Sein und Werden denkend auszubeuten, Sünde, Christenthum und ewiges Leben zu den Antiquitäten zu werfen und mit großartiger Resignation als Ziel und Lohn des Denkens und Lebens Tod und Verwesung dahin zu nehmen.

Herbart aber fährt in der Erklärung der Idee der inneren Freiheit also fort: Mit dieser Idee, sagt er, „liegt hier ein Verhältniß des vorbildenden Geschmacks und der Willen vor uns, welche der Vorbildung entsprechen oder auch nicht. — Die Beurtheilung und das Wollen sind nicht zwei getrennte, nicht zwei verschiedene Personen, deren eine die Vorschrift giebt, die andere sie empfängt. Vielmehr Ein und dasselbe Vernunftwesen ist das, welches will, und welches auch urtheilt; — urtheilt und will. — Fassen wir es auf, dieß Vernunftwesen! Erhebt sich in ihm ein Begehren, Beschließen: sogleich steht vor ihm das Bild seines Begehrens und Beschließens; es erblicken und beurtheilen ist Eins; das Urtheil schwebt über dem Willen; indem das Urtheil beharrt, schreitet der Wille zur That. Entweder nur die Person hat wollend behauptet, was sie urtheilend verschmäht; oder sie hat wollend unterlassen, was sie urtheilend vorschrieb; oder Wille und Urtheil haben einmüthig bejaht, einmüthig verneint. In allen Fällen sehn wir die Elemente des Verhältnisses von einander durchdrungen, indem sie, vorbildend, nachbildend, einander zustimmen oder widerstreiten."

Die vorstehende und, wie leicht erweislich, unrichtige Erklärung, welche Herbart von der sittlichen Beurtheilung des Wollens als Idee der innern Freiheit giebt, ist jedoch vorzugsweise geeignet, auf die richtige hinzuweisen.

Wahr ist es, daß in dieser Idee ein Verhältniß des vorbildenden Geschmacks, oder eines innern Gesetzes als allgemeiner Bestimmung, und eines besondern concreten Wollens, das jenem Gesetz subsumirt und danach beurtheilt wird, vorliegt; und nicht minder wahr ist es, daß dieser innere richterliche Act der Act einer und derselben Person ist.

Dagegen aber wird es schon zweifelhaft, ob man eine und die-

ſelbe Perſon, indem ſie einmal der Vorbildung entſpricht und ein anderes Mal nicht, und folglich das eine Mal die Vorbildung, das andere Mal das Wollen, und dieſes nach irgend einem andern Princip, als das herrſchende Element auftritt, auch als Ein und daſſelbe Vernunftweſen betrachten darf. Ein Trunkener kann als Vernunftweſen nur unter der Vorausſetzung der Freiheit oder der Möglichkeit, in demſelben Moment auch nicht trunken zu ſein, betrachtet werden. Jedenfalls aber ſtehen in den verſchiedenen Zuſtänden der Uebereinſtimmung und des Zwieſpalts das ſittliche Urtheil und der concrete Wille als zwei Mächte einander gegenüber, die mit einander kämpfend, wechſelnd ſiegen und unterliegen. Sind aber dieſe Kämpfe oft mächtig aufregende und nichts weniger als bloße Betrachtung, ſo iſt es unmöglich ihren Gegenſatz, welcher mächtige phyſiſche Wirkungen hervorbringt, aus der Einfachheit der Subſtanz, die man promiscue bald Geiſt bald Seele nennt, zu erklären. So unmöglich eine Gährung in einer einfachen Subſtanz entſtehen kann, ebenſo unmöglich kann der Kampf des Gewiſſens mit der Leidenſchaft als ein Proceß erklärt werden, dem nur Ein und daſſelbe Vernunftweſen zu Grunde liege: es muß vielmehr Eine und dieſelbe Perſon als beſtehend aus zwei Perſönlichkeiten, aus einer vernünftigen und aus einer unvernünftigen, gedacht werden.

Wie endlich Herbart dieſes „Vernunftweſen" auffaßt, ſo widerſpricht es geradezu aller Erfahrung. Dem grillen- und launenhaften Menſchen ſteht keineswegs „ſogleich" ein Bild, eine Abſtraction, ſeines Begehrens und Beſchließens vor, und viel weniger noch dem leidenſchaftlich bewegten. Dieſes Bild wird im bewegten Gemüthe mehr oder minder bewußt zurückgedrängt, es tritt immer erſt im beruhigten Gemüthe klar und beſtimmt hervor, wird nur von ſittlich Gebildeten vor der That ins Bewußtſein gerufen, erwacht bei den Meiſten erſt nach der That (da denn die vollbrachte „ein ganz andres Antlitz zeigt," als die gewollte) und bleibt bei den rohen Naturen oft zeitlebens im tiefſten Grunde ſeines Weſens verborgen. — Herbart's Behauptung, daß dem Menſchen „das Bild ſeines Begehrens und Beſchließens ſogleich vorſtehe," iſt offenbar irrig. Dagegen iſt es allerdings wahr, daß „Erblicken und Beurtheilen" dieſes Bildes „Eins iſt." Denn nur um des Urtheils willen drängt ſich das Begehren und Beſchließen als Bild hervor. Doch iſt das Urtheil fern davon, in allen Fällen gleich auszufallen; es iſt keineswegs ein unmittelbares und ſchlechthin nothwendig Gegebenes. Nur

das ist richtig und absolut gewiß, daß im Bewußtsein eines jeden Menschen „das Urtheil über dem Willen schwebt," das Urtheil mithin einen höhern Standpunkt und auf diesem einen höhern Träger hat als der Wille. Der Mensch ist sich seiner innern Doppelnatur, der höhern und der niedern vollkommen bewußt; er weiß, daß die Gedanken, die seinen Willen verklagen, die richtenden, dagegen die Gedanken, die den verklagten Willen entschuldigen, die gerichteten sind; und nur Gedankenlosigkeit hat so lange bei der Ansicht verharren können, daß weil in diesem Proceß Richter und Gerichteter in Einer Person vereiniget sind, auch einerlei Wesen das richtende und gerichtete, das gerechte und ungerechte zugleich sei. — Es ist schlechthin unmöglich, Uebereinstimmung und Widerstreit des Urtheils und des Willens, des Sollens und Wollens, und die Resultate eines oft langen, oft heftigen innern Kampfes, überhaupt den Gegensatz zweier so mächtiger Kräfte als das sittliche Bewußtsein und die heftig erregte Leidenschaft es sind, aus absoluter Einheit ihrer substantiellen Grundlage zu erklären. Wo man gründlich denkt, zureichende Gründe fordert, da läßt sich die sittliche Natur des Menschen, die er keineswegs bloß handelnd und wollend, sondern auch wissend und urtheilend ebensowohl behaupten als in sehr verschiedenen Graden verleugnen kann, nicht anders erklären denn als Einheit, als innige Vereinigung zweier Potenzen, — einer niedern und einer höhern — zu Einer Person — als Einheit von Seele und Geist.

Und diese Einheit einer Zweiheit im Menschen liegt auch physiologisch und gleichsam handgreiflich vor Augen.

Ist es gewiß, daß die Organismen nicht von außen nach innen, sondern umgekehrt von innen nach außen wachsen, so ist es auch gewiß, daß das Innere Grund des Aeußern und das Unsichtbare Grund des Sichtbaren ist. — Das Innere des Menschen, nenne man es Seele oder Geist, muß als Grund der Bildung des Leibes anerkannt werden. — Aber mit gleicher Nothwendigkeit wird das Anerkenntniß des Grundsatzes gefordert, daß das Einfache an sich nicht Grund, d. i. nicht anders sein und werden kann, als es eben ist; und daß überhaupt keine Veränderung, kein Uebergang in einen andern Zustand, ohne Grund, ohne Hinzutritt eines andern Wesens, welches nothwendige Bedingung einer Wirkung ist, erfolgen kann. „Im Keim," sagt Burdach (s. oben S. 117 f.), „liegt die Möglichkeit, anders zu werden; aber diese Möglichkeit setzt eine außerhalb liegende

Bedingung, unter deren Hinzutritt sie zur Wirklichkeit wird," und außerdem im Keime (im Ei) „eine Spaltung der Kräfte als den Ursprung der innern und äußern Mannigfaltigkeit voraus." — Aber auch diese „Spaltung der Kräfte", oder der mannigfaltigen Möglichkeit des Wirkens, fordert, wiederum auf eine begründende Mannigfaltigkeit der Basis der Kräfte, auf mannigfaltige Grundsubstanzen zurückzugehn.

Es muß ein Zwiefaches aber innig Vereinigtes sein, welches in der zwiegefalteten Keimhaut des Eies mittelst der Wärme zum Leben erwacht und in die organische Flüssigkeit hinein seinen Leib auswirkt und mit ihm sich umgiebt. Und dieses Zwiefache, Vorbildende, muß selbst ein Gebildetes, Gestaltetes, sein, indem es sonst die körperliche Gestalt nicht erzeugen könnte.

Die Keimhaut aber entwickelt sich zunächst auf ihrer einen Seite zur Röhre des Rückenmarkes und zum Nervensystem und dann auf der andern zum Blutsystem. Beide Systeme durchwirken den Körper, beleben ihn und sind Träger des Lebens. Das Nervensystem in seiner höhern Region, im Gehirnsystem, ist Träger des Bewußtseins, der Empfindung mittelst der sensibeln, des Willens mittelst der motorischen Nerven, und das Blutsystem ist Träger des Gefühls: Schreck und Furcht drängen das Blut zurück, comprimiren es; Zorn und Freude treiben es heraus, expandiren es, und alle Arten der Gefühle geben zugleich mittelst des Auges als ein verschiedenartiges, bald matteres bald helleres Leuchten sich kund. Aber die Nerven, die Träger und Leiter, sind nicht das Bewußte, und das Blut ist nicht das Fühlende. Was im Bewußtsein niedergelegt ist, schwindet darum nicht, wenn auch ein Theil des Gehirns zerstört wird; der Nerv des Schenkels, dessen unterer Theil amputirt worden, behält die Empfindung des Ganzen; und Blutverluste ermatten zwar, sie verändern aber nicht im mindesten die eigenthümliche Gefühlsweise: was im Nervenmarke wirkt, ist nicht Nervenmark, und was im Blute wirkt, ist nicht Blut.

Was aber in beiden wirkt, sollte das Eins und Dasselbe sein? — Sollte etwa eins und dasselbe Wesen im Nervenmarke als Geist empfinden, denken und wollen und im Blute als Seele fühlen? Das ließe sich denken, wenn dem einfachen Wesen, wie den Amphibien Wasser und Luft, ebenso Nerven und Blut zu seiner Doppelwohnung gegeben wäre. Daß dieses einfache Wesen aber aus sich selber seine Doppelwohnung geschaffen und mit einer und derselben Kraft aus dem Flüssigen theils Nervenmark theils Blut bereitet

haben ſollte, iſt nicht denkbar. Die Seele, die im Blute wohnt, muß ein anderes Weſen ſein als der Geiſt, der ſeinen Sitz in den Nerven hat.

Daraus aber, daß Seele und Geiſt verſchiedenen Weſens ſind, folgt ebenſo wenig, daß ſie ſchlechthin verſchieden, als daß jedes dieſer Weſen ſchlechthin einfach iſt. — Nach dem moſaiſchen Berichte (1 Moſ. 2, 7) „bildete Gott der Herr den Menſchen aus Staub von der rothen Erde und blies in ſeine Naſe den lebendigen Odem, und es ward der Menſch zur lebendigen Seele.“ Hienach iſt die Seele Reſultat, Product, des Leibes und des Geiſtes, iſt keineswegs abſolut einfach und beiden, dem Leibe wie dem Geiſte, gleichmäßig verwandt.

Und Aehnliches muß vom menſchlichen Geiſte gelten. Das Nervenſyſtem iſt ein zwiefaches, das Gehirn- und Ganglienſyſtem; das letztere, das Nervenſyſtem des Unterleibes, iſt gleichſam das Souterrain und die Schlafkammer des Geiſtes. Der animaliſche Magnetismus aber hat gelehrt, daß hier, und vorzugsweiſe im Sonnengeflecht (im „Gehirn des Unterleibes“), der Geiſt in ein eigenthümliches Wachen verſetzt werden kann, welches die Functionen des obern Gehirns, die Sinnesvermögen und die Sprache mit ſich herübernimmt, aber — was merkwürdig iſt — nichts aus dem Kreiſe dieſes (ſomnambülen) Wachens in das andere höhere Wachen hineinträgt. Was im magnetiſchen Schlafe vorgegangen, bleibt dem normalen Wachen unbewußt.

Man iſt gewohnt, die magnetiſchen Erſcheinungen anzuſtaunen, indem das Schauungsvermögen des magnetiſchen Hellſehens das normale Wachen an Umfang unendlich überſteigt. Alle Beobachtungen aber zeugen davon, daß der animaliſche Magnetismus, indem er das Ganglienſyſtem zur Herrſchaft erhebt, in eine eigenthümliche Region, in die Region der Viſionen, Ekſtaſen, des ſogenannten zweiten Geſichts, der Geiſtererſcheinungen, der thieriſchen Triebe und Inſtincte, — kurz in die niedere Region der Vorherbeſtimmung und der Unfreiheit verſetzt. Iſt aber dem alſo, ſo folgt, daß der menſchliche Geiſt in zwei Regionen lebt: mit der einen, mit der Region der Freiheit, mittelſt der höhern Nerven, mittelſt des Gehirns, und mit der andern, mit der Region des Fatalismus, der Thierheit, der Unfreiheit, mittelſt der niedern Nerven im Wechſelverkehre ſteht, von beiden Regionen Einflüſſe empfängt und zu beiden eine von ſeiner Freiheit abhängige Stellung einnehmen kann.

Freiheit und Unfreiheit aber sind formale, sind Verhältnißbestimmungen, welche reale Bedingungen voraussetzen: ein reales Verhältniß muß der Unfreiheit und ein anderes reales der Freiheit zu Grunde liegen. — Im Ganglienſyſtem ſchläft der Geiſt, die Naturmacht beherrſcht ihn; im Cerebralſyſtem wacht er, und die Naturmacht iſt ihm unterthan: aber Seele und Wille, (der Wille als Concentration der Kraft behufs Expanſion derſelben) ſtehen zwiſchen beiden Regionen und erfahren Einflüſſe von beiden. Hier iſt der Sitz des Geheimniſſes der Freiheit als Wahlfreiheit. Hier kann man erwählen die Herrſchaft der Naturmacht und ſich frei dünken, weil man dem Geiſt den Gehorſam aufkündiget; aber hier kann man auch der Geiſtesmacht huldigen und durch Gehorſam frei werden von der Naturmacht und eintreten in das Gebiet der freien, ſeligen Unterordnung — in das Gebiet der göttlichen Liebe. Beide Gebiete aber, obſchon ſie zuſammen und in einander ſind, ſind dennoch ſcharf und beſtimmt von einander geſchieden; nicht außerhalb ſondern innerhalb des Menſchen durch den ſpecifiſchen Unterſchied der höhern und niedern Nerven, des Oberleibes und des Unterleibes.

Zwei Syſteme und in ihnen zweierlei Geiſt ringen um die Herrſchaft über den Menſchen, und je nachdem dieſer ſeinen Standort wählt, je nachdem bildet ſich der allgemeine Charakter. Wo der Standort der Sittlichkeit iſt, ſollte zwar keine Frage ſein. Der Menſch als ſprachfähiges, mithin als Weſen, welches nicht bloß, wie das Thier, der Vorſtellungen, ſondern der Begriffe, der Abſtraction, und demnach des Bewußtſeins des Allgemeinen, oder, was daſſelbe iſt, des Bewußtſeins des Grundes und der Bande fähig iſt, welche die beſondern Dinge zu einer organiſchen Einheit verknüpfen, — der Menſch als ſprachfähiges Weſen ſollte nicht daran zweifeln, daß die Sittlichkeit nicht in den blinden Naturkräften, nicht in der Region der Ganglien und der Thierwelt, ſondern in der Region der Herrſchaft des Gehirnes, wie das Verhältniß dieſes Körpertheils zum übrigen Leibe es geſtaltet*), ihren Sitz hat. Will er aber dieſes Weſen der Sittlichkeit leugnen, und den Standpunkt derſelben tiefer — in ſeinen Unterleib verſetzen —

*) Das Verhältniß des menſchlichen Gehirnes zum Körper iſt größer als das aller andern Geſchöpfe. Von dieſem Verhältniß hängt die aufrechte Stellung des Menſchen und ſeine Herrſchaft über die Erde (1 Moſ. 1, 28) ab.

„den Bauch zu seinem Gott“ machen (Phil. 3, 19) — so kann das Niemand wehren*).

Aber gegen die Verletzung der Sittlichkeit — gegen die Versetzung des menschlichen Willens auf einen Boden, wo er nicht hingehört, auf den Boden der Thierheit, des Unterleibes — ist eine Anklageacte niedergelegt, die weder verjährt noch verwittert. — Man nennt sie mit einem freilich sehr unverfänglichen Namen — Gedächtniß.

Das Gedächtniß wird meistentheils wie ein Auge des Geistes angesehn, womit man beliebig in die Vergangenheit zurückblicken kann; oder man hält es auch für ein Notizenbuch, welches man im Innern mit sich führt, und worin man gelegentlich blättert. Seitdem jedoch Herbart die Vorstellungen als Zustände (als „Selbsterhaltungen“) der Seele (gegen Störungen) und diese Zustände als Kräfte hat erkennen lehren, deren Proceß als Resultat Bildungen der Seele (und des Geistes) ergiebt, seitdem kann und muß das gesammte Wissen und Fühlen des Menschen und die damit innig zusammenhängende Denk- und Handlungsweise, oder der Charakter

---

*) Wie man den Bauch zum Gott macht und dabei doch noch nach dem Geschmacke gewisser Zeitgenossen „sittlich“ bleiben kann, dafür liefert der Held jener oben (S. 110 f.) erwähnten Novelle ein pikantes Beispiel. „Von reichlich genossenem Ungarwein durchglüht, gedenkt er mit beinahe wilder Sehnsucht seiner Mathilde,“ die ihm gegenüber in der Loge sitzt. Ihr Mann flüstert ihr etwas ins Ohr, und er wird „den Qualen leidenschaftlicher Eifersucht preisgegeben;“ er „verwildert fast zu wahnsinniger Selbsttäuschung,“ kommt nun seiner Nachbarin, deren Avancen er kurz zuvor zurückgewiesen, „mit der leidenschaftlichsten Glut im Blick entgegen,“ verabredet mit ihr ein Rendezvous, gedenkt beim Anblick der Wohnung Mathildens derselben „mit Ingrimm,“ nennt sie, weil sie Gattin ist, „elende Sklavin,“ wird „von einer infernalischen Begierde durchzuckt,“ einen Menschen in den Fluß zu stoßen, der „sein wildes Spiel unfreiwillig stört,“ bemerkt jedoch, daß es eine bekannte öffentliche Dirne, ein Harfenmädchen, ist, „sinkt nun innerlich auf die Kniee vor dem armen Kinde,“ erwiedert innig ihren Kuß, fühlt sich krank und will in der Umarmung der zum Rendezvous Bestellten gesunden, springt später dem Harfenmädchen nach, das sich ins Wasser stürzt, „möchte, den holden Leichnam ans Herz drückend, zusammen mit ihm der ewigen Ruhe sich übergeben,“ wird jedoch „von einer Todesangst überfallen, wie er sie noch nie gekannt,“ trägt die Entseelte ans Land, und „drückt noch einen innigen Kuß auf die heilige kalte Stirn der holden für ewig Entschlafenen!“ — Und dieser Cretin der Sittlichkeit, der von den allerschändlichsten („infernalischen“) Gefühlen schlechthin [illegible]lerlos, ein bloßer Spielball des Zufalls, genarrt wird, soll nicht Satyre sein!! —

deſſelben, eben als Charakter — als beſtimmte, feſte Geſtaltung des Innern, die im Blick, in der Gebehrde, in der Redeweiſe u. ſ. w. ſich kund macht — anerkannt werden. Die Bildungsfähigkeit, die im Kinde noch das größeſte Maß hat, nimmt allgemach ab, ſinkt im Greiſe, theils um der bereits gewonnenen Bildungsfülle, theils um der Abſtumpfung der Sinne willen, faſt auf Null herab; was er geſtern hörte, hat er heute vergeſſen: aber man erinnere ihn nur an die Jahre ſeiner Kraft, und im hinfälligen Körper wacht plötzlich der Jüngling mit allen jenen Vorſtellungen und Gefühlen wieder auf, die den Greis in ſeiner Jugend belebt und durchdrungen haben. Der Jüngling im Greiſe lebt, er iſt da, er iſt nicht todt, nicht untergegangen mit der Vergangenheit: Geiſt und Seele, Wiſſen und Fühlen, haben ihn, ſind dieſer Jüngling ſelbſt, wie er es einſt geworden: die Vergangenheit mit allen ihren Proceſſen lebt in der Gegenwart, in den Reſultaten der Vergangenheit, mit aller Lebendigkeit und Friſche fort, in welcher einſt dieſe Proceſſe, dieſe Bildungen der Seele, in dieſelbe ſich einprägten.

Und nun beſinne man ſich! — Sollte das Bewußtſein eines Greiſes, deſſen abgeſtumpfter hinfälliger Körper für die Vorgänge der Gegenwart erſtorben iſt, der aber nach einem Leben reicher Erfahrung einen Schatz von lebendigen Vorſtellungen in ſich trägt und, wie man zu ſagen pflegt, nur in der Vergangenheit lebt (ſtatt deſſen man ſagen ſollte, daß die Vergangenheit ſeine Gegenwart iſt, denn ſie lebt in ſeiner Seele, die damals war und jetzt iſt, wie ſie damals geworden) — ſollte dieſes lebendige Bewußtſein des Greiſes im hinfälligen Körper plötzlich völlig erlöſchen, wenn der ſtumpfe, im Organismus träg ſich fortſchleppende Körper noch um einen kleinen Grad ſtumpfer wird, der Organismus ſtillſteht und hinfällt? — Wenn die ſchwellende Frucht zur Schale hinausdrängt und dieſe erſtirbt und ſich ſpaltet: fürchtet man auch, daß die Frucht mit der Schale untergehn werde? Kann ein Verſtändiger meinen, daß wenn der ſtumpf gewordene Körper, der einen lebendigen Geiſt ſtumpf macht für Eindrücke der Gegenwart, verfällt, daß er dann dieſen Geiſt mit ſich in ſeinen Verfall reißen und auslöſchen werde? Kann ein verſtändiger Menſch mit fünf geſunden Sinnen, deſſen Gedächtniß von dem Momente an, da der Leib rückwärts geht und ſchwächer wird, in jedem Augenblick den Leib überlebt und ſelbſt im höchſten Alter des Leibes, wenn dieſer ſich nicht mehr regen kann, friſch, jung und lebendig bleibt — kann, ſage ich, ein Solcher

meinen, das Gedächtniß, das Bewußtsein, die Gestalt seines Innern werde untergehn, wenn der seit Jahrzehenden untergehende Leib — diese Last der Seele — völlig untergeht? Wahrlich, auch abgesehn von der Garantie des Christenthums, kann kein Verständiger an der persönlichen Fortdauer nach dem Tode zweifeln.

Gesetzt nun aber den Fall, das Gedächtniß oder, richtiger gesagt, die Bildung, die Gestalt der Seele dauern auch nach dem Tode fort, so wird man auch die Möglichkeit nicht leugnen wollen, daß mit der Seele der Geist und mit dem Geiste die Fähigkeit des moralischen Urtheils, des Urtheils über den Willen und über die allgemeine Gestaltung des Willens durch die Seele und in derselben, mit hinübergehe in jene Welt. Und ebenso wird man nicht leugnen können, daß mit dem Verfall des Körpers die Grundlage untergeht, die es möglich macht, das moralische Urtheil zu bestechen. Tritt man in eine andere Region, so wird ein anderer Maßstab des Urtheils gegeben; und es ist wohl möglich, daß man ihn nicht abweisen kann.

Wäre dem aber so, so läßt es sich denken, daß eine gegenwärtige Billigung seiner selbst in jener Welt in Mißbilligung sich verwandelte; es läßt sich denken, daß z. B. Jemand, der es jetzt für nothwendig hält, den Meinungen und Vorurtheilen der Welt, auch wenn man sie als Vorurtheile erkennt, zu huldigen, in einer andern Sphäre solche selbstgewählte Abhängigkeit als höchst verächtlich erkennen, und seine in dieser Abhängigkeit erzogene, unselbstständig gestaltete und die Wahrheit so gering schätzende Seele selbst verachten müßte und doch diese seine verächtliche Gestalt nicht mehr ändern könnte. Könnte ein solcher Zustand wohl anders als höchst peinigend sein? Die mißgestaltete Seele mit dem gerecht richtenden Geist innig verbunden — ewige Schuld und ewige Strafe in untrennbarer Vereinigung: dieses Entsetzlichste ist ein verständig Denkbares, und ewige Höllenqualen — ein Wurm, der nicht stirbt, ein Feuer, das nicht verlöscht (Marc. 9, 44) — müssen mit logischer Nothwendigkeit aus der innigen Verbindung einer leidenschaftlich mißgestalteten Seele mit dem sie ohne Unterlaß verurtheilenden Geiste erschlossen werden. Es ist denkbar, daß das Gewissen erwache, wenn es zu spät ist; und es ist die Ahnung dieser Möglichkeit, aus welcher Schillers Worte am Schlusse der Braut von Messina hervorgegangen sind:

„Dies Eine fühl' ich und erkenn' es klar:
Das Leben ist der Güter höchstes nicht,
Der Uebel größtes aber ist die Schuld."

Das Gewiſſen aber, wie auch das Wort es bezeichnet, beruht auf dem Wiſſen, und iſt weſentlich, wie andere Sprachen es ausdrücken, ein Mitwiſſen (conscientia, συνείδησις), ein Wiſſen von dem Einen und von dem Andern und ein Bezeugen des einen Bewußtſeins, des geiſtigen und richtenden, gegenüber dem andern, dem ſeliſchen, welches gerichtet wird. Was aber Geiſt und Seele geſtaltet, das iſt das Wiſſen; das Wiſſen, wie es fühlend und begehrend das Wollen, und das Wiſſen, wie es denkend und urtheilend das Sollen beſtimmt, begründen den Proceß des Gewiſſens und ſein Ergebniß als „die unwiderrufliche Entſcheidung für eine ewige Zukunft.“

Aber das Wiſſen des Menſchen ſteht nicht als iſolirtes da. Ein Menſch weiß vom andern und vom Wiſſen des andern, empfängt ſein Wiſſen von Andern und theilt Andern das ſeinige mit. Unendlich vielfältiger und umfaſſender als der Austauſch und die dadurch hergeſtellte Gemeinſchaft der Güter iſt unter Menſchen der Austauſch des Wiſſens und die Gemeinſchaft des Bewußtſeins.

In einer Abhandlung „über einige Beziehungen zwiſchen Pſychologie und Staatswiſſenſchaft“ ſagt Herbart (kl. philoſoph. Schriften, 2. Bd. S. 335):

„Die erſte recht deutliche Spur, welche auf die Aehnlichkeit zwiſchen Geiſt und Staat hinweiſet, liegt in dem Umſtande, daß die Sprache es iſt, welche das Band der menſchlichen Geſellſchaft knüpft. Denn vermittelſt des Worts, vermittelſt der Rede, geht der Gedanke und das Gefühl des Einen hinüber in den Geiſt des Andern; dort weckt er neue Gedanken und Gefühle, welche ſogleich über die nämliche Brücke wandern, um die Vorſtellungen des erſten zu bereichern; auf dieſe Weiſe geſchieht es, daß der allermindeſte Theil unſerer Gedanken aus uns ſelbſt entſpringt, vielmehr wir Alle gleichſam aus einem öffentlichen Vorrath ſchöpfen und an einer allgemeinen Gedanken-Erzeugung Theil nehmen, zu welcher jeder Einzelne nur einen verhältnißmäßig geringen Beitrag liefern kann. Aber nicht bloß die Summe des geiſtigen Lebens, ſofern ſie im Denken beſteht, iſt urſprünglich Gemeingut, das ſich durch die Sprache Allen mittheilt: ſondern auch der Wille der Menſchen, der ſich nach den Gedanken richtet, die Entſchließungen, die wir faſſen, indem wir auf das, was Andre wollen, Rückſicht nehmen, geben deutlich zu erkennen, daß unſre ganze geiſtige Exiſtenz urſprünglich von geſellſchaftlicher Art iſt. Unſer Privatleben iſt nur aus dem

allgemeinen Leben abgesondert, in welchem es seine Entstehung, seine Hülfsmittel, seine Bedingungen, seine Richtschnur findet und immer finden wird." — „Nun aber ist offenbar, daß die Art, wie wir uns das allgemeine Leben aneignen, nothwendig gleichartig sein muß mit den innersten Bestimmungen unserer eigenen Geistes-Entwickelung. Das allgemeine Leben ist nichts außer den Individuen, und das ganze Gewebe des gesellschaftlichen Daseins besteht nicht nur aus den Fäden, welche die Individuen spinnen, sondern es hängt auch auf dieselbe Weise zusammen, wie die Individuen ihre eigenen Gedanken, Gesinnungen, Entschließungen verknüpfen, denn es wird eben von ihnen verfertigt, und außer ihren Geistern und Gemüthern ist es gar nicht vorhanden. — Wenn demnach in der Gesellschaft der Menschen die Meinungen einander widersprechen, so wiederholt sich hier nach einem größern Maßstabe, was wir in unserm Innern beobachten können, wenn wir dem Spiel unserer eigenen Gedanken zuschauen; und wenn im Staate die Interessen sich durchkreuzen, so durchkreuzen sich nicht minder unsere Wünsche, unsere Rücksichten; ja wenn endlich im öffentlichen Leben ein Wechsel von Factionen die bürgerliche Ruhe stört, so lag das Vorbild nicht bloß, sondern selbst der Ursprung hievon offenbar in dem Tumult der Leidenschaften, die in den Gemüthern gähren." — „Wir sehen eine doppelte Grundähnlichkeit zwischen dem Staate und dem einzelnen Menschengeiste; nämlich Hemmung des Entgegengesetzten und Verbindung dessen, was sich nicht hemmt. Aus diesen beiden Anfängen entwickelt sich das geistige Leben; und eben darum erblickt man sie wieder in der Gesellschaft, wo die Sprache das Verbindungsglied wird für die Gedanken und der verschiedenen Individuen."

Hat diese Ansicht Herbart's ihre Richtigkeit, — befinden sich die Menschen im gesellschaftlichen Leben nicht wie Steine eines Haufens, sondern wie lebendige Gedanken im Gemüthe eines Menschen, einander bedingend zusammen, so folgt daraus, daß keine That des Einzelnen weder ihrem Ursprunge noch ihrer Folge nach schlechthin und allein seine That, und kein Leiden des Einzelnen schlechthin und allein sein Leiden ist. Was auf einem einzelnen Punkte der Gesellschaft geschieht, das wirkt nach Maßgabe der Stellung dieses Punktes und der Bedeutsamkeit des Ereignisses auf das Ganze, und Alles, was das Ganze trifft, vertheilt sich auf alle einzelnen Punkte. Das einzelne Verbrechen wird hiernach eine Schuld der Gesammtheit,

und die Strafe, welche der Verbrecher leidet, eine Büßung, die der Gesammtheit auferlegt wird.

Die Mitschuld der Gesellschaft am Verbrechen durch schlechte Erziehung, böse Beispiele und besonders durch die böse Saat leichtfertiger Reden ist freilich klar: wie aber kann man sich die Mitbuße, wie eine allgemeine Theilnahme an der Strafe denken, die der Einzelne erleidet?

Es versteht sich von selbst, daß diese Mitbuße, wenn sie stattfände, nur als innerer Vorgang erklärt werden könnte, und daß zu dem Ende das innere Leben der Gesellschaft aufgedeckt werden müßte.

Wenn aber alle Probleme — alle räthselhaften Erscheinungen — ihre Lösung und Erklärung nur in ihren tiefsten und allgemeinsten Gründen — in ihren Uranfängen — finden, wie sollte denn das Problem des Verbrechens und der Strafe, wie überhaupt alle gesellschaftlichen Institute und Lebensordnungen anders als aus dem Wesen des Lebens erklärt werden können? Wie kann man wissen, was Verbrechen und Strafe, was Störung des gesellschaftlichen Lebens und Aufhebung derselben ist, wenn man nicht weiß, was Leben ist?

Aber diese Frage führt uns in eine dunkle Tiefe hinab. Philosophen und Naturforscher haben versucht, sie zu erhellen, haben geglaubt, hier ein Licht anzuzünden: doch für Jedermanns Augen sind diese Lichter nicht gemacht.

Die Hegelsche Schule, und mit ihr die Denkweise des Zeitalters, characterisirt sich auf keinem Punkte so grell, als in der Erklärung des Lebens. „Am Leben," sagt Hegel (subject. Log. S. 280), „an dieser Einheit seines Begriffes in der Aeußerlichkeit der Objectivität, in der absoluten Vielheit der atomistischen Materie, gehen dem Denken, das sich an die Bestimmungen der Reflexions-Verhältnisse und des formalen Begriffes hält, schlechthin alle seine Gedanken aus; die Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen Aeußerlichkeit ist für die Reflexion ein absoluter Widerspruch, und insofern sie dieselbe zugleich aus der Wahrnehmung des Lebens auffassen, hiemit die Wirklichkeit dieser Idee zugeben muß, ein unbegreifliches Geheimniß, weil sie den Begriff nicht erfaßt, und den Begriff nicht als die Substanz des Lebens."

Ob aber Gablers Erklärung des Lebens oder der „Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen Aeußerlichkeit," die derselbe in seiner philosophischen Propädeutik (Erlangen 1827, 1. Bd. §. 119 f.) giebt (wo auch die vorstehenden Worte Hegels citirt werden), dieß

Geheimniß begreiflicher macht als die Reflexion, und ob sie, wo dieser die Gedanken ausgehen, nicht bloß Worte grammatisch verbindet, sondern Gedanken streng logisch erzeugt, das mögen Diejenigen beurtheilen, die bei jedem Schritte des Denkens nach dem nöthigenden Grunde zu fragen sich noch nicht haben abgewöhnen können.

„Die Reflexion des Unendlichen," sagt Gabler, „an und aus ihm selbst in sich, wodurch es in der Selbstbeziehung seiner aus seinen entfalteten und aus einander getretenen Unterschieden auf sich als Einheit ein Selbst oder Subject, und damit lebendige Wirklichkeit wird, ist das Leben überhaupt und in seiner Bestimmtheit das Lebendige."

Weiß man nun, was Leben ist? Offenbar wird hier ein Subject, welches die Vielheit auf sich als Einheit bezieht, mithin ein Selbstbewußtes, ein Ich, als das Leben gesetzt, welches auf das Leben der niedern Organismen gar nicht anwendbar ist. — Auch sieht man nicht, wie das Leben geworden. — Das Unendliche soll „an und aus ihm selbst in sich" sich reflectiren! Was aber ist das Unendliche? — Es ist das Nicht-Endliche, was nicht im Erfahrungskreise des Menschen liegt, aus welchem Form und Inhalt des menschlichen Denkens stammt, — es ist Negation des Denkens, Ungedachtes. — Und dieß Ungedachte soll nun Spiegel und Abgespiegeltes, die Abspiegelung aber dreifach, — an und aus und in sich — werden; so soll es sich entfalten und Unterschiede aus einander treten lassen (wie und warum, sieht man nicht), diese drei, vier, fünf Unterschiede aber wiederum auf sich als Einheit, als ihre Unterschiede, beziehn und dergestalt aus grundloser Entwickelung (im absoluten Werden) nicht nur ein Subject, sondern auch „lebendige Wirklichkeit" werden, als wäre es vorher trotz des Vermögens der Reflexion und der Selbstbeziehung entweder noch nicht lebendig oder noch nicht wirklich gewesen! — So macht man die Phantasie, welche willkürlich Vorstellungen an einander reiht, als speculatives Denken geltend!

Und so ist denn auch die nähere Darstellung des Lebens bei Gabler nichts als ein Phantasiestück, welches mit jedem Satze dem Denken ins Angesicht schlägt, indem es die Gründe schlechthin als im Begriff gegeben voraussetzt, und damit (s. oben S. 53) „der Selbstbestimmung des Begriffs" oder „der eigenen immanenten Entwickelung der Sache selbst nur zusieht." — Ist der Begriff, wie Hegel will, „Substanz des Lebens," und liegt (wie man doch

nicht leugnen kann) nicht der Begriff der Erfahrung, ſondern umgekehrt die Erfahrung dem Begriff zu Grunde, ſo darf man nur den Urſprung des Begriffs ignoriren, und man experimentirt, wie ein Taſchenſpieler, die ganze Erfahrung aus dem Begriff heraus, als ſchaffe der Begriff auf Grund ſeiner ſelbſt die Sache oder die Erfahrung. Wie der Begriff das Denken forttreibt, ſo ſteht man dann die Welt werden und meint, — man habe ſie begriffen! — Gabler ſchüttelt das Füllhorn ſeines Begriffs des Lebens folgendermaßen aus:

„Das allgemeine Leben," ſagt er (a. a. O. §. 120), „welches aus dem dunkeln und verborgenen Leben der Erde (dem geologiſchen) ſich näher zum vegetabiliſchen, und in der vollendeten Darſtellung ſeines Begriffes und des Begriffes ſchlechthin zum animaliſchen Leben und in demſelben entwickelt, worin die Natur zugleich in ihrem äußern Elemente ſelbſt die höchſte Stufe ihrer Vollendung und ihre Rückkehr zum Geiſte erreicht, giebt ſich zu erkennen als die unendliche Allgemeinheit, deren Weſen als die ſich in ſich unterſcheidende und entzweiende, aber in ihrem Andersſein ſich ſelbſt erhaltende und aus demſelben ſich auf ſich beziehende und mit ſich vermittelnde Sichſelbſtgleichheit erkannt wird, oder als eine unendlich allgemeine, in allen Unterſchieden des äußern ſelbſtſtändigen Beſtehens ſichſelbſtgleiche Flüſſigkeit, in welcher und von welcher ungetrennt das Leben ſelbſt die Seele oder das allgegenwärtige Einfache einer vielfachen Aeußerlichkeit iſt."

Weiß man nun, wie das „allgegenwärtige Einfache" zu ſeiner „vielfachen Aeußerlichkeit," die „in allen Unterſchieden des äußern Beſtehens ſichſelbſtgleiche Flüſſigkeit" zum Beſtehen im Starren und Feſten, und überhaupt „die unendliche Allgemeinheit" zur endlichen Beſonderheit gelangt? — Gabler erzählt zwar nach Hegel, daß dieſe Allgemeinheit „ſich in ſich unterſcheide und entzweie, jedoch in ihrem Andersſein ſich ſelbſt erhalte und aus demſelben ſich auf ſich beziehe und ſich mit ſich als Sichſelbſtgleichheit vermittele:" wie aber ein Ich aus ſeinem Ich zwei Ich, und das zweite als ein anderes machen, in dieſem andern aber als Nicht-Anderes ſich erhalten und dann doch wieder, als ginge das Erhalten nicht recht von Statten, das andere zweite Ich als Sichſelbſtgleichheit mit dem erſten Ich vermitteln könne, das dürfte doch wohl nur Jemand zu wiſſen glauben, der Sprechen und Denken für einerlei hält und Geſprochenes für Gedachtes ſich verkaufen läßt. — Endlich dürfte man auch wohl

fragen, wie das „allgemeine Leben" dazu komme, im dunkeln Schooß der Erde aufzuwachen, eine Wanderung durch Vegetabilität und Animalität zu machen und auf der letzten Station nicht nach Hause in den Schooß der Erde, sondern „zum Geiste zurückzukehren?" — Das Alles geschieht allerdings in der Natur; und die Bibel (1 Mos. 1) läßt das Wort (das Sprechen) Gottes diesen Gang machen: aber der Begriff ist hier nicht die Substanz; „der Geist Gottes" wohnt nicht im, sondern „schwebet auf dem Wasser" (V. 2).

Aber specieller noch beschreibt Gabler das „allgegenwärtige Einfache" in seiner „vielfachen Aeußerlichkeit" also:

„In sich selbst lebend und sich entwickelnd ist es nur sein eigener Zweck; in seinen Hervorbringungen erreicht es nur sich wieder, und hat sich selbst zu seiner Voraussetzung. So als das allgemeine Wesen oder die sichselbstgleiche Substanz des Lebens, welche, an ihr selbst die reine Bewegung des unendlichen Unterscheidens und Vermittelns, wie der Auflösung und Zurückführung der Unterschiede in ihre Einheit, sich in einer endlosen Mannigfaltigkeit und Aeußerlichkeit von selbstständigen Gestalten, Gebilden und Gliedern entfaltet und besondert, geht und bildet es sich in sich bis zur Entgegensetzung und zu seinem eigenen Widerspruche fort; aber in allen seinen Productionen und allen Momenten derselben sich selbst nicht verlassend und von der Totalität seines Begriffes in jeder Besonderung durchdrungen, ist es überall selbst wieder die flüssige Allgegenwart und einfache Seele, welche auch in dem Entgegengesetzten und Sich-Entgegensetzenden selbst noch waltend und übergreifend, den eigenen und selbstischen Trieb der selbstständigen Besonderung überwindet und aufhebt, in seiner (des Triebes) Production sich producirt, und ihn nur als Mittel und Moment setzend seine Zurückführung in die Einheit durch ihn selbst bestimmt, und sich als das Allgemeine wiederherstellt und hervorbringt. Dieses allgemeine Leben aber, welches schlechthin das Bestehen des Bestehenden und seine immanente Substanz ist, hat seine Verwirklichung am lebendigen Individuum, welches das Allgemeine als Einzelnes und als diese in seiner Allgemeinheit sich auf sich beziehende negative Einheit fürsichseiendes Leben, wirkliche Lebendigkeit oder Subject und Selbst ist." —

Das ist's, was man heutzutage dem Verstande zumuthet, um ihm das Geheimniß der Schöpfung — das Hervorgehn der zweckmäßig geordneten Mannigfaltigkeit aus der Einheit — klar zu

machen: indem man ihn toll macht, oder, wie Gabler (a. a. O. in der Anmerkung) es ausdrückt, indem man „die beliebte Causalität" (des reflectirenden, aus dem Aeußern das Innere erschließenden Denkens) „in dem Begriffe der innern Zweckmäßigkeit gänzlich untergehen" läßt, soll Alles in ihm Licht werden. Kennt man sonst den Zweck nur als einen Gedanken, der das Handeln regiert, um in der Materie zur Erscheinung zu kommen und verwirklicht zu werden; setzt nach Trendelenburg (log. Unterſ. 2. Bd. S. 16) der Zweck Entzweiung und Vielheit voraus: so soll bei Gabler der Zweck der Entzweiung und Vielheit vorausgehn, soll nicht Gedanke, sondern innere Bestimmtheit des Wesens sein, und das „allgegenwärtige Einfache" soll Zweck und Zweckmäßigkeit — daß Maß und auch das danach Gemessene — wie eine Zwiebel in sich tragen! Man setzt alle Gründe der mannigfaltigen Entwickelung im Einfachen voraus, und darf sie dann nicht suchen. Die Welt, so lehrt es diese Ansicht, ist so zweckmäßig geworden, weil sie so zweckmäßig werden mußte. Wie der Zweck und das Zweckmäßige, welches nur als ein nach Maßgabe des Gedankens geordnetes Mannigfaltige gedacht werden kann, in das Einfache hinein und dann wieder als gestaltend hinaus getreten, bleibt ungefragt, mithin auch unbeantwortet. Man läßt das Einfache die tollsten Sprünge machen, um die Welt zu gebähren. „In seinen Hervorbringungen erreicht es nur sich wieder und hat sich selbst zu seiner Voraussetzung." Es ist also dreimal, es ist in sich als seiend, vor sich als seine Voraussetzung und hinter sich als seine Hervorbringung: es ist Streben, Ziel des Strebens und Grund des Strebens, aber auf allen drei Punkten Eins und Dasselbe; es erstrebt, was es hat, und ist, und strebt, weil es das hat und ist!! — Aber all sein unendliches Unterscheiden und Vermitteln ist nur Spiel, denn es löst alle seine Unterschiede in seine Einheit wieder auf, indem es sich „als das Allgemeine wiederherstellt und hervorbringt." Ja es geht so weit, daß es sich „bis zu seinem eigenen Widerspruche," — nach gewöhnlichem Denken: bis zu seiner eigenen Unmöglichkeit — „fortbildet" und in dieser seiner Unmöglichkeit erst Wirklichkeit — „Verwirklichung am lebendigen Individuum" — wird! „Lassen wir," sagt Herbart, „diese dichtenden" (man müßte sagen: diese delirirenden) „Philosophen!"

Doch darf ein frappantes Beispiel, wie einst eine zügellose Phantasie, indem sie gegen den Satz des zureichenden Grundes sich hieb- und stichfest machte, in der Schellingschen Schule als Philosophie sich

geltend machen konnte, nicht übergangen werden, welches Dr. K. E. Schelling (ein Bruder des Philosophen) in einer Schrift: „Ueber das Leben und seine Erscheinung" (Landshut, 1806) liefert.

„Woher kommt aber," so fragt er (Einl. S. XVI), „den Ideen oder den Seelen der einzelnen Dinge der Stoff, in dem sie ihr Wesen ausdrücken? — Außerhalb des Absoluten liegt nichts; es fragt sich also: wie hat sich die Sinnenwelt in die Urwelt oder in den absoluten Organismus hineingebildet?" — In dieser Weise die Frage zu stellen, meint er, sei „klüger gehandelt," als wenn man frage: „wie sich jene aus dieser" — die Sinnenwelt aus der Urwelt — „herausgebildet habe?"

Gesunder Menschenverstand spricht hier nicht mit. „Ein absoluter," ein unbedingter Organismus ist ein Gewebe, ein Gewirktes, das aber nicht Wirkung, sondern nur Ursache („unerschaffene Urwelt," aber doch Welt, Geordnetes) sein soll! Und dazu soll eine Sinnenwelt in dieses Absolute („außerhalb desselben aber nichts liegt") sich „hineinbilden," deren Ursprung, wie es scheint, nur das Nichts sein könnte. — Doch Dr. Schelling ist nicht verlegen um die Lösung des Räthsels. Er kennt die einzig mögliche.

„Die Lösung jener obigen Frage also," sagt er, „woher den Ideen der Stoff zu ihrer Entäußerung komme, oder, was ganz identisch ist, wie überhaupt eine Sinnenwelt möglich sei, — kann nur folgendermaßen beantwortet werden: Da die absolute wahrhaftige Welt sich durch eine stätige ungemischte Emanation in die absolute Weite immer progressiv herauswirft, so muß dagegen die Objectivirung der Ideen das Signal zu einer allgemeinen Theilung und Mischung sein." — Eine Emanation, die sich „progressiv herauswirft," kennt man wohl: alles Wachsen und die Gährung des Teiges ist eine solche Emanation. Wer aber kann eine ungemischte, eine Emanation ohne Ferment, d. h. ohne Grund, sich denken? — Doch der „absoluten wahrhaftigen Welt" wiederfährt plötzlich „allgemeine Theilung und Mischung;" sie zerfällt also in Theile, und zwar in verschiedenartige, denn es erfolgt Mischung. „Die Objectivirung giebt dazu das Signal." Wie aber die absolute Welt auf den Einfall komme, sich zu objectiviren, das erfährt man in der Abhandlung.

„Die Idee des Lebens" (so heißt es §. 1), „fällt mit der Idee des Absoluten vollkommen in Eins zusammen; es ist die Idee der absoluten Einheit des Seins und der Thätigkeit." — Eine Bedingung des Lebens, d. h. eine qualificirte Substanz, ist hiemit

allerdings ausgesprochen. Und ebenso richtig ist, was §. 4. gesagt wird: „Da nun aber das Leben in der absoluten Einheit von Thätigkeit und Sein beruht, so erhellt, daß, wenn etwas ist, dasselbe niemals ein bloßes Sein oder eine bloße Thätigkeit sein könne; daher ist auch in Allem, was ist, jene absolute Einheit das Erste und Unerläßliche, ohne welche Nichts ist, was da ist." — Es ist gewiß, daß die Substanz und ihre Qualität untrennbar sind: wer könnte wohl die braune Farbe in zwei Theile, in Braun und Farbe, oder das Licht in Licht und Leuchten zertheilen?

Aber nun tritt die Frage ein, wie die „Thätigkeit" des Absoluten — die Möglichkeit der That — zur wirklichen That wird? An dieser Frage (man nennt sie die crux philosophorum) hat bisher noch alle Philosophie, mit Ausnahme der Herbartschen, die Zähne sich zerbissen. Doch der Idealismus weicht auch die härtesten Probleme im Schmelztiegel der intellectualen Anschauung auf.

„Obgleich das Wesen des Lebens," so fährt Schelling (§. 6) fort, „darin ausgedrückt wird, daß in ihm weder ein bloßes Sein noch eine bloße Thätigkeit, sondern vielmehr beide in absoluter Einheit gesetzt sind, so folgt daraus nicht, daß nicht, unbeschadet jener Einheit und Ununterscheidbarkeit der beiden Factoren, eine Unterscheidung dritter Art gesetzt sein könne." — Kann das absolut Ununterscheidbare, können Substanz und Qualität irgendwie nicht bloß begrifflich sondern real unterschieden werden? — „Geschwindigkeit," sagt der Taschenspieler, „ist keine Hexerei;" macht man unbemerkt Sein und Thätigkeit, wie hier Schelling, zu „zwei Factoren," zu coordinirten Potenzen, so ist das Kunststück gemacht: der Knebel, den der Verstand um Sein und Thätigkeit legte, indem er beide wie Bedingung und Bedingtes subordinirte, ist gesprengt; und da gestattet dann (§. 7) „der Ausdruck: das Wesen des Lebens ist absolute Einheit der Thätigkeit und des Seins, unmittelbar auch den Ausdruck: das Leben ist Eines und das Andere" — mithin Zwei; die absolute Einheit ist geplatzt. Setzt man noch hinzu: „das Sein ist das ganze selbe Absolute, wie es die Thätigkeit ist," so hat man zwei Absolute; und „ist jedem seine entgegengesetzte Form auf absolute Weise verbunden," ist beides nur „Form," und ist das Sein der Thätigkeit, mithin die Bedingung mit dem Bedingten ebenso wie umgekehrt das Bedingte mit der Bedingung verbunden, dann ist die Wechselwirkung zweier Factoren fertig, und das Product als solches ist kein Geheimniß mehr. — Dann kann (Einl.

S. XVII) die zweigetheilte untheilbare Idee ohne alle Mühe „Objectivirung der Ideen" und mit derselben „Signal zu einer allgemeinen Theilung und Mischung werden;" und dann läßt es sich mit trockenem Munde erzählen, wie „bei der Realisirung der absoluten Idee" (bei ihrem Wirklichwerden) „Idee und Reales zwar absolut Eins sind" (die Idee ist, was sie wird), daß aber „bei der Realisirung der besondern Ideen der Urstoff der substantiellen Formen in sich selbst entzweit wird" (platzt), „und Idee und Reales gleichsam" (ja „gleichsam") „auseinander fallen, worauf das Allgemeine wenigstens dem Schein nach in lauter Besonderheiten übergeht" (die Sinnenwelt ist nur Schein!), „und der urbildlichen Welt eine gegenbildliche so innig eingemischt wird, daß auch nirgends ein Punkt aufzuzeigen ist, der nicht zu gleicher Zeit das Gepräge dieser und jener Welt an sich trüge" (d. h. man kann überall nichts sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen, ohne es auch als Gesehenes u. s. w. zu denken.)

Als Resultat und Gewinn dieses philosophischen Galimathias erhält man dann den Aufschluß, daß „das Absolute bei diesem Allen" (beim Zerfallen und Mischen) „keine Modification erleide;" und daß „es demnach wahrhaft angesehen auch keine Seele eines einzelnen bestimmten Wesens, z. B. eines Menschen, die diesem einzig und allein angehörte, gebe, sondern nur eine allgemeine ungetheilte Seele der Menschheit, welche die repräsentative aller einzelnen sogenannten (!) Menschenseelen sei!! — So wirft die idealistische Philosophie die Unsterblichkeit und das Christenthum über den Haufen, indem sie dem Verstande — den Hals abschnürt.

Aber diese ungezügelte Denkweise hat das Denken der Zeitgenossen angefressen, und selbst Naturforscher, wie Burdach, sind davon angesteckt.

„Der Zweck," sagt er (Physiol. 2. Bd. S. 709), „ist der Gedanke der Zukunft; — und ist im Embryo das Organ früher als die Function, so ist der Gedanke der Function, d. h. die ihr entsprechende Lebensrichtung, das Früheste. Somit erkennen wir denn in der Bildung des Embryo, wie in dem Verhältnisse der Mutter zu ihm die Herrschaft des Gedankens als das Bestimmende, und das Ideelle als den Grund der beharrlichen Thätigkeit und als die Substanz des Organismus." (S. 707.)

Setzt aber der Gedanke nicht ein Denkendes, und dieses als Substanz, den Gedanken aber als dessen Accidens voraus? Ist es

nicht eine Dichtung, die der Naturforscher sich zu Schulden kommen läßt, wenn er den Gedanken personificirt und zur Substanz des Organismus — die zweckmäßige Bildung, das real gewordene Gedachte, zum zweckmäßigen Bildner und zum Denker — macht?

Auf diese wesenlose Grundlage aber baut Burdach den Begriff des Lebens. — „Das Leben überhaupt," sagt er (a. a. O. S. 714), „ist in seiner Wesenheit durchaus ideell: jede organische Bildung, die wir am Embryo vor sich gehen sehen, ist die Verwirklichung eines Gedankens, eine auf einen Zweck gerichtete Handlung; die lebendige Bildungsstufe äußert sich wie ein Denkendes, welches für bestimmte Zwecke den Verhältnissen gemäß Mannigfaltiges hervorbringt und dasselbe auf entsprechende Weise verknüpft; wie sie denn das Alterthum nicht mit Unrecht als die pflanzliche Seele bezeichnet hat. Alles Leben ist Einheit des Mannigfaltigen, sich selbst gleich Sein, Selbstbestimmung und Individualität: aber die höchste Einheit, das völlige sich selbst gleich Sein, das wahrhaft Untheilbare und Selbstbestimmende ist die Seele. — Das Wesen des Lebens besteht in beharrlicher Thätigkeit."

Darf aber das nüchterne und unbestochene Denken es sich erlauben, bei einem Zustande, bei der Thätigkeit, als Wesen stehn zu bleiben, und nicht ein Zuständiges, eine Substanz, ein Thätiges, als Wesen und Grund des Zustandes und der Thätigkeit als Folge anzuerkennen? Darf ein besonnenes und unbestochenes Denken es sich gestatten, „die lebendige Bildungsstufe wie ein Denkendes sich äußern" zu sehen, und vor dem mit logischer Nothwendigkeit hervortretenden, das Mannigfaltige, das an und für sich Getrennte (wie z. B. Auge und Ohr des Embryo und Licht und Schall, denen jene Organe entsprechen, geschieden sind), zu einer Einheit in der Wechselwirkung verbindenden Denken, nämlich vor dem freien persönlichen Weltschöpfer, das Auge fest zu verschließen; beim Gedachten, das „wie ein Denkendes sich äußert," stehn zu bleiben, und nach dem Grunde dieses Wie gar nicht zu fragen? —, Aber es ist Thatsache: die ganze Schöpfung ist durchdrungen von dem Gedanken; alle organischen Formen zeugen, daß sie zuvor in einem lebendigen Geiste als Bild, als Vorbild, gestanden haben müssen, um das durch sich auf einander nicht in Beziehung Stehende in Beziehung zu setzen: und deßungeachtet erstarrt das Denken bei diesen Zeugnissen der Natur von ihrem Bildner, und sieht den concreten Bildner nicht. — Herbart bleibt hier nicht stehen; er geht

noch einen Schritt weiter. „Alle menſchliche Forſchung," ſagt er (Lehrb. z. Pſychol. S. 95), „muß in der Zurückführung der Lebenskräfte auf die Vorſehung, nach deren Zweckbegriffen ſie entſtanden ſind, ihren Ruhepunkt anerkennen. Weiter reicht keine Metaphyſik und keine Erfahrung. Aber jeder Meinung, als ob durch einen Naturproceß niedere Organismen aus roher Materie und höhere aus niederen entſtanden wären, kann man eine Widerlegung entgegenſetzen."

Erlaubt ſich das Denken ſolche Freiheit des Stillſtandes, ſo wird es auch in ſeiner Bewegung kein Geſetz ſich auflegen laſſen. Und dieſer Denkfreiheit (die aber ſchwärmt, anſtatt zu denken) bedient ſich denn auch Burdach, indem er „Urſprung und Weſen des Lebens" näher zu beſtimmen ſucht.

„Das Weltganze," ſagt er (a. a. O. S. 720), „iſt der eigentliche Organismus, welches, indem es ſich im Einzelnen wiederholt, organiſche Weſen erzeugt. — Nun aber muß das Weltganze ein Unbegrenztes und Unendliches ſein, da ein Begrenztſein des Daſeins durch ein Nichtſein undenkbar iſt."

Welch ein monſtröſer Gedanke: ein unbegrenzter und unendlicher Organismus, d. h. eine Beſtimmtheit aller Theile zu einer Einheit, die aber nie ein Ganzes iſt, und nie alle Theile hat! Aber es iſt der falſche Gedanke, daß ein Ganzes durch Anderes begrenzt wird, der jenem „unbegrenzten Organismus" zu Grunde liegt. Jedes Ganze begrenzt ſich ſelbſt, und iſt als Ganzes durch ſich ſelbſt, durch ſeinen Inhalt, begrenzt. Durch Anderes kann es nur getheilt, und nur Theile können durch Anderes begrenzt werden.*)

Was nun folgt, iſt nicht minder monſtrös. „Gehen wir nun einen Schritt weiter," ſagt Burdach (S. 722), „ſo erkennen wir die Idee als das Unbegrenzte, die Materie als das Begrenzte; das Unendliche muß alſo ſeinem Weſen nach ideell ſein, und, da nichts außer ihm iſt, ſo muß es durch eigene Selbſtbegrenzung das Endliche, die Materie, erzeugen, und daran als ein Beharrliches offenbar werden. Auf ſolche Weiſe wirkt der Gedanke des Lebens als innerer Typus im Embryo, verkörpert ſich und behauptet ſich als Subſtanz;

*) Aus demſelben falſchen Grunde, daß nämlich „die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum nichts ſei," leitet auch Kant in ſeiner Antinomie der reinen Vernunft (ſ. Kritik d. r. V. 2. Aufl. S. 454 ff.) die Antitheſis ab, daß „die Welt in Anſehung der Ausdehnung unendlich ſei."

er iſt das Beharrliche (Perennirende), d. h. fortdauernd Thätige, muß ſich aber in einem Verharrlichen (Permanenten), d. h. durch bloßes Sein Beſtehendem, fixiren, um in der Wirklichkeit hervorzutreten, und prägt dem Verharrlichen, der Materie, den Charakter der Beharrlichkeit auf, ſo daß dann das Leben zum Daſein kommt und das Daſein lebendig wird."

Iſt nun wohl hiemit, wie Burdach es gewollt, Urſprung und Weſen des Lebens begreiflich gemacht? — „Das Unendliche," ſo hören wir, „iſt ideell," — das Nicht-Endliche (wobei ſich thatſächlich nichts denken läßt) ſoll Idee, ſoll Gedanke, inneres Bild, und ſolches, „weil außer ihm nichts iſt," „ſeinem Weſen nach," mithin Bild und Abgebildetes zugleich ſein! — Es erzeugt das Endliche, die Materie, mithin ſeinen abſoluten Gegenſatz; es macht ſich alſo, wie bei Gabler, zu ſeinem Widerſpruch; verwirklicht ſich in ſeiner Unmöglichkeit! Und das durch das allereinfachſte Mittel: es begrenzt ſich ſelbſt. Das thut nun zwar jedes Ganze von ſelbſt, weil es ſeine Grenze hat: aber das Unendliche hat gar keine Grenze, iſt gar nicht ein Ganzes und viel weniger noch ein Halbes; es iſt mehr als ganz: es muß alſo ſeine Selbſtbegrenzung innerhalb des Grenzenloſen ſetzen. Wo aber Grenze iſt, da ſtößt Aufhören und Anfangen zuſammen; dieſes wird materiell entweder bezeichnet oder durch Abſonderung beſtimmt. Da nun aber das Unendliche nicht durch Zeichen (die überdieß nichts bewirken) ſich ſelbſt begrenzen kann, ſo müßte es ſich in ſich ſondern, entzweien, gleichſam platzen und Riſſe bekommen; wo man dann wieder nicht ſähe, wie es zu ſolchen Begrenzungen gelangen, und wie daraus nicht bloß Begrenztes, Endliches, ſondern Materie, und nicht nur Materie ſchlechthin, ſondern zugleich ein Typus, welcher die Materie organiſirt, werden und als Subſtanz ſich behaupten ſollte; die ohnedieß ſich immer von ſelbſt behauptet, da alles Beſtehende nicht vernichtet und „aus dem Daſein verdrängt werden kann." Aber ſo, mit Verleugnung aller Fragen nach zureichenden Gründen, gelangt man denn zu dem, was man ſucht: zu dem empiriſchen Unterſchiede des hypothetiſch Nicht-Unterſchiedenen; zu einem Unterſchiede des Belebenden und Belebten, des Beharrlichen und Verharrlichen, des Ideellen nnd Materiellen; und zwar ohne ein anderes Ferment dieſer Evolution ins Entgegengeſetzte, als den weſenloſen, rein formalen und überdieß ſchlechthin undenkbaren Act — der Selbſtbegrenzung! Als Zugabe zu ſolcher Denk-Evolution, oder vielmehr Denk-Revolution, erhält man

dann aber noch ein „durch bloßes Sein beſtehendes Verharrliches," welches auf das Beharrliche hinweiſet, daß es nicht durch bloßes Sein, nicht als ein durch die bloße Exiſtenz Forterhaltendes exiſtire!

Iſt es möglich geweſen, wo das Denken ſolche krummen Wege eingeſchlagen, auf den Grund des Lebendigen zu gelangen und den Begriff des Lebens zu erfaſſen? Iſt es möglich geweſen, des Gefühls der innern Haltloſigkeit ſolcher Dialektik ſich zu erwehren; und hat man an ihr ſich genügen laſſen können, ohne innere Gleichgültigkeit gegen Wahrheit und Irrthum? — Auf dieſer Stufe aber ſtehen die im Denken gewiegteſten Zeitgenoſſen, die Koryphäen der Nation, — der Geiſt der Zeit in ſeiner Entwickelung!

Doch mitten im Gewirr der Begriffe, die keine Spur des conſequenten, ſtreng begründeten Denkens verrathen, tauchen hin und wieder Anſchauungen und Ahnungen auf, die wie Wetterleuchten ins Dunkel hineinſcheinen. So z. B. bei Burdach, wenn er (S. 723) alſo fortfährt:

„Das Leben iſt alſo das Unendliche im Endlichen, das Ganze im Einzelnen, das Einige im Mannigfaltigen. Das Einigſein mit ſich ſelbſt, das freie Aufgehn des Einzelnen in einem Ganzen, das Aufſchwingen des Begrenzten zu einem Unbegrenzten iſt in der höheren Bedeutung Liebe; und wenn wir das Leben in ſeinem Urſprunge wie in ſeiner höchſten Entwickelung als ein Geiſtiges erkennen, ſo dürfen wir auch nicht anſtehen, ſein Weſen in der Liebe zu finden."

Das Leben aufzufaſſen als Liebe und beide unter Einen Begriff zu ſtellen, dürfte ſo leicht keinen Widerſpruch finden. Wo irgend nur Leben ſich regt, da dankt es ſeinen Urſprung einer innigen Verſchmelzung und ſucht das Gleichartige, um mit demſelben zu verſchmelzen; von der Pflanze herab, die im Thau ſich erfriſcht, bis zur Einheit der Geiſter hinauf, denen die Wahrheit, denen Gott ihr gemeinſames Band iſt, drängt ſich alles Leben der Wechſelwirkung, der Einheit des Zwiefachen, der Liebe, entgegen; alles Leben wird durch Liebe erfriſcht und Sehnſucht nach Liebe iſt nur Vergeiſtigung des Hungers und Durſtes. „Meine Seele dürſtet nach Gott, nach dem lebendigen Gott," ſpricht David (Pſ. 42, 3).

Kann aber wohl das Weſen der Liebe als „ein Aufſchwingen des Begrenzten zu einem Unbegrenzten," und ſein Grund als materielle Verendlichung des Unendlichen erklärt werden? Fühlt ſich alſo Leben und Liebe? Will Liebe etwa im Unendlichen, im Unbeſtimmten und Unklaren verſchwimmen und geſtaltlos werden? Alle Wech-

ſelwirkung iſt gegenſeitige Hemmung, Beſchränkung, und aus dem gemeinſchaftlichen Opfer individueller Freiheit erblüht eine höhere Freiheit, ein Doppelleben. Auch kann der Grund der Liebe und des Lebens unmöglich ein bloß formaler ſein: wenn der Waſſertropfen mit dem Meere ſich vereiniget, entſteht nichts, geſchweige denn ein neues Leben. Leben und Liebe müſſen einen kernigern Urgrund haben als die Selbſtbegrenzung des Unendlichen. Treffend bemerkt Burdach (Phyſiol. 1. Bd. S. 592): „Den Liebenden durchbebt bei Berührung der Geliebten ein elektriſcher Schlag und im Wechſelblicke ſpricht ſich eine elektriſche Wechſelwirkung aus.“ Hier iſt keine Selbſtbegrenzung eines Unendlichen: zwei Elektrizitäten (fälſchlich als poſitive und negative bezeichnet) — ein Gegenſatz des Gleichartigen — wirken hier zuſammen, wecken die ſchlafenden Kräfte, das verborgene Leben, auf, und erheben es ins Selbſtgefühl und ins Bewußtſein.

Das Leben in ſeiner Vereinzelung, als ein ſtill verborgenes (latentes) muß vom Leben als einem Auswirkenden, Sprießenden und Sproſſenden, unterſchieden werden. Nur letzteres wird gewöhnlich Leben genannt. Es kann in ſeiner Grundlage unmöglich einfach ſein.

Auch Krug, obſchon er (ſ. Lexikon im Artikel Leben) zugeſteht, daß „das eigentliche Princip des Lebens in der Natur uns völlig unbekannt ſei,“ will doch das Leben, „wie es uns erſcheine, als ein Product zweier Factoren betrachten, der Erregbarkeit (des Vermögens, zu irgend einer Art von Thätigkeit beſtimmt zu werden) und des Reizes (der dazu beſtimmenden Potenz, die alſo die Erregbarkeit zur wirklichen Erregung als einer wahrnehmbaren Lebensäußerung erhebt).“ „Ein Einzelding“ ſagt er, „lebt demnach, ſo lange dieſe beiden Factoren in ihm auf eine ſeiner Natur gemäße Weiſe zuſammenwirken.“ —

Genauer aber beſtimmt Herbart den Begriff des Lebens. „Lebenskräfte“, ſagt er (Lehrb. z. Pſychol. S. 94), „ſind nichts Urſprüngliches, und es giebt nichts ihnen Aehnliches in dem Was der Weſen. Nur ein Syſtem von Selbſterhaltungen in Einem und demſelben Weſen vermag ſie zu erzeugen; und ſie ſind anzuſehn als die innere Bildung der einfachen Weſen. Gewöhnlich entſtehen ſie in den Elementen organiſcher Körper, deren Einrichtung zur Hervorrufung der Syſteme von Selbſterhaltungen in den einzelnen Elementen geſchickt iſt. Dieß zeigt ſich in der Aſſimilation der Nahrungsmittel. — Einmal erworben, bleibt einem jeden Elemente ſeine Lebenskraft; auch wenn es ſich trennt von dem organiſchen Körper,

dem es angehörte. — Es giebt keine Real-Definition des Lebens, außer mit Hülfe der Pſychologie. Der faßlichſte empiriſche Charakter iſt wohl immer die Aſſimilation."

Um aber das Leben nach ſeiner pſychologiſch zu verdeutlichenden Grundlage aufzufaſſen, genügt es, an einige wenige pſychologiſche Sätze Herbarts zu erinnern.

„Vorſtellungen," ſagt er, „werden Kräfte, indem ſie einander widerſtehen. Dieſes geſchieht, wenn ihrer mehrere entgegengeſetzte zuſammentreffen. Das Vorſtellen muß nachgeben, ohne vernichtet zu werden; d. h. das wirkliche Vorſtellen verwandelt ſich in ein Streben, vorzuſtellen. — Vorſtellungen ſind im Gleichgewichte, wenn der nothwendigen Hemmung unter ihnen gerade Genüge geſchehen iſt. — Der ſehr leicht begreifliche metaphyſiſche Grund, weßwegen entgegengeſetzte Vorſtellungen einander widerſtehen, iſt die Einheit der Seele, deren Selbſterhaltungen ſie ſind. Eben dieſer Grund erklärt ohne Mühe die Verbindung unſerer Vorſtellungen. Sie verknüpfen ſich im Bewußtſein auf zweierlei Weiſe: erſtlich compliciren ſich die nicht-entgegengeſetzten (wie z. B. Ton und Farbe), ſo weit ſie ungehemmt zuſammentreffen; zweitens verſchmelzen die entgegengeſetzten (Farbe und Farbe, Ton und Ton, wenn ſie verſchieden ſind), ſo weit ſie im Zuſammentreffen weder von zufälliger fremder, noch von der unvermeidlichen gegenſeitigen Hemmung leiden." (Lehrb. z. Pſychol. §§. 124. 125. 127. 136.)

An dieſe Sätze lehnt ſich an, was Herbart (ſ. oben S. 158) von den „Beziehungen zwiſchen Pſychologie und Staatswiſſenſchaft" ſagt. —

„Von jedem Syſtem von Kräften" — ſo heißt es dort — „es ſei, welches es wolle, gilt zuerſt, daß es zum Gleichgewicht ſtrebe: ſo iſt es in der Seele, ſo iſt es im Staate. Allein die geiſtigen Kräfte erreichen ihren Gleichgewichtspunkt niemals vollkommen, und ſie ſind auch dann, wenn ſie demſelben ſchon nahe ſtehn, äußerſt leicht ihm wieder zu entführen" — In ein ſolches Gleichgewicht aber treten die Kräfte durch „Hemmung des Entgegengeſetzten und Verbindung deſſen, was ſich nicht hemmt. Aus dieſen beiden Anfängen entwickelt ſich das geiſtige Leben; und eben darum erblickt man ſie wieder in der Geſellſchaft."

Hier haben wir nun eine klare und feſte, empiriſch und wiſſenſchaftlich geſicherte Grundlage, von welcher die Unterſuchung des Problems der Todesſtrafe ausgehen und ohne Unterbrechung zu Ende geführt werden kann.

Wo ein Leben ist — gleichviel, ob ein einzelnes, oder ein Gesammtleben — dort befindet sich ein auf die Vereinigung verschiedener Substanzen gebautes System von Kräften, welches in steter Bewegung unaufhörlich nach dem Gleichgewichte strebt, ohne doch jemals vollkommen es zu erreichen, und welches überdieß das erreichte gar leicht wieder verliert. Was aber die Störung des Gleichgewichts bewirkt, sind, wie sich von selbst versteht, Kraftäußerungen, die nicht zum Systeme gehören und ihm fremd sind; im geistigen Leben sind dieß namentlich die Affecte, welche im Gefolge mannigfaltiger Gemüthszustände in uns zum Vorschein kommen. „Diese sind," wie Herbart (a. a. O.) sagt, „sammt und sonders nichts Anderes, als verschiedene Modificationen der Abweichung unserer vorhandenen Vorstellungen vom Gleichgewichte; und ein stürmisches Meer, dessen Wogen sich bald über den Spiegel desselben Gewässers, wenn es ruhig ist, erheben, bald unter diese Fläche hinabsinken, — ist daher das wahre und treffende Bild eines dem Wechsel der Affecten unterworfenen Gemüths, und ebenso eines, auf Grund des Tumults der Leidenschaften, die in den Gemüthern gähren, dem Wechsel der Factionen unterworfenen öffentlichen Lebens."

Diesem Tumult und Wechsel vorzubeugen, welcher die organische Entfaltung der Kräfte stört und die wesentliche Freiheit, die eben in nichts Anderm als in dieser organischen nach Maßgabe der verschiedenen Substanzen sich ordnenden Entfaltung besteht, beeinträchtiget — diesen Störungen und Beeinträchtigungen vorzubeugen und den gestörten Frieden wiederherzustellen, constituirt sich die Gesellschaft zum Staate, indem sie das Schiedsrichter-Amt des Einen oder Mehrerer anerkennt und gemeinsam den Widerstrebenden widerstrebt.

Recht und Pflicht unter der Obhut der Drohung und Strafe ist die Demarcations-Linie, welche der Staat zwischen den Gemüthern befestiget, um beim Geschäft der Theilung und des Austausches des Besitzes dem Einbruch und der Störung der Affecte vorzubeugen. Das allgemeine Lebensgesetz des Gleichgewichts ist auch hier die Norm; der Werth der ausgetauschten Güter muß sich gleich sein. Die Ungleichheit des Besitzes aber, der Unterschied Reicher und Armer ist theils um der Sünde der Menschen willen, theils wegen des verschiedenen Maßes der Kräfte und der Abhängigkeit des Erwerbs vom Geschick ein schlechthin unvermeidliches Uebel, aber zugleich ein Uebel, welches dem Schaden des Rechts und der Pflicht entgegenwirkt. „Reiche und Arme," sagt Salomo (Spr. 22, 2), „müssen unter

einander ſein; der Herr hat ſie alle gemacht; Arme und Reiche begegnen einander, aber beider Augen erleuchtet der Herr" (Cap. 29, 13).

Recht und Pflicht iſoliren die Gemüther, ſcheiden Menſchen als Menſchen; im Mißtrauen wurzelnd, in der Vorausſetzung des böſen Willens, erhalten ſie die Menſchen einander fremd; Einer gebraucht den Andern nur als Mittel zu ſeinen Zwecken, nur als Waare, und läßt ſich als Mittel gebrauchen, inſofern des Andern Zweck ihm als Mittel dient; ihre gemeinſchaftliche Freiheit aber iſt eine abſolut negative: wer alle Schulden bezahlt und von Anſprüchen ſich frei gemacht hat — wer ſo ſteht, daß er Jedermann den Rücken kehren und Keinem Rede ſtehen darf — der iſt im Staate ein Freier. Der Staat in ſeiner weſentlichen Wirkſamkeit erſtarrt die Gemüther, vertrocknet die Seelen und verdirbt die Freiheit, indem er die bloße Schale derſelben zum Weſen macht.

Aber die ſtaatliche Demarcations-Linie wird vielfältig durchbrochen und überſchritten. Die Affecten ſchlummern nicht. Liebe und Haß, Großmuth und Habſucht, ſtören vielfältig das Gleichgewicht der Kräfte und des Beſitzes. Liebe und Großmuth dienen frei und jenſeits des bürgerlichen Rechts dem Zwecke Anderer, geben ſich hin als Mittel und leiſten ohne Vergelt; Haß und Habſucht gebrauchen die Andern als Mittel zu ihren Zwecken ohne Vergelt zu leiſten. In beiden Fällen iſt das Gleichgewicht der Kräfte — das Geſetz des Lebens — geſtört; in beiden Fällen fordert das Lebensgeſetz Ausgleichung — Wiederherſtellung des Gleichgewichts. Die Störung durch Liebe und Großmuth ruft Dank und Dankbarkeit, die Störung durch Haß und Habſucht die Rache als Ausgleichung hervor: Dank und Rache ſind zwei in ihrer Grundlage gleich weſentliche und gleich nothwendige Aeußerungen des allgemeinen Lebensgeſetzes; und die Rache iſt an und für ſich nicht minder heilig und gut als die Dankbarkeit; Rachgier und Rachſucht ſind freilich ebenſo ſchlecht als Freßgier und Trunkſucht, aber Rache an und für ſich iſt ebenſo wenig böſe als Hunger und Durſt: jene wie dieſe ſind das naturnothwendige Streben der Wiederherſtellung des in ſeinem Gleichgewichte geſtörten Lebensgefühles. — Und dieß iſt es, was klar und beſtimmt ins Bewußtſein gezogen werden muß.

Wie aber kommt es wohl, daß beide — die Uebelthat nicht nur, ſondern auch die Wohlthat — Verletzendes ſind; welches namentlich in Betreff der Wohlthat die Stolzen zu empfinden pflegen? — Unfehlbar liegt der Grund darin, weil beide das Gleichgewicht

ſtören; beide, der Wohlthäter wie der Uebelthäter, treten mit einer Lebensübermacht einem andern Leben entgegen; und dieſe Uebermacht drückt und mißfällt. Indem aber der durch Wohlthat Beleidigte durch Wohlthat, der durch Uebelthat Verletzte durch Uebelthat ſich rächt — Störung durch Störung ausgleicht — erhebt ſich das gedrückte Lebensgefühl und tritt wieder auf ſeine vorige Höhe; mit der Rache wie mit dem Dank wird das Gefühl der Verletzung ausgelöſcht.

Vermittler dieſer Ausgleichung iſt aber allein das Wiſſen. Das Wiſſen von der entſprechenden Rückwirkung auf den Wohlthäter wie auf den Uebelthäter bewirkt die Befriedigung, die Aufhebung der Störung, die Verſöhnung und Wiederherſtellung des durch Affecte des Wohlwollens oder Uebelwollens entſtandenen Mißverhältniſſes. Das gemeinſchaftliche Wiſſen durchdringt unter Vermittelung der Sprache als gemeinſames Leben und als Lebensband die bürgerliche Geſellſchaft.

Das Wiſſen der Geſellſchaft, die innern Zuſtände derſelben zu reguliren, — darauf allein kommt es beim Staate, wie bei jedem organiſchen Gebilde an. Wo eine Ausgleichung bewirkt werden ſoll, da müſſen die innern Werthe einander gleich ſein, welches ſelbſt bei großer äußerer Ungleichheit ſtattfinden kann. Ein ſehr anſehnliches Geſchenk z. B. kann durch ein herzliches Wort des Dankes vollkommen aufgewogen werden, wenn das Wohlwollen des Empfängers dem des Gebers gleich kommt. — Die Talion — Vergeltung des Gleichen mit Gleichem — iſt allgemeines Lebensgeſetz; aber nicht eine äußere: nicht die äußern Werthe gleichen ſich aus, ſondern nur die innern im Bewußtſein der Menſchen.

Was jedoch die Vermittelung oder die Art und Weiſe der Ausgleichung der Störungen anbetrifft, ſo erfordert die Uebelthat eine ganz andere als die Wohlthat. — Die Wohlthat hat den Zweck, ein anderes Leben zu erfriſchen, zu ſtärken, zu erheben: der Empfänger der Wohlthat iſt unter allen Umſtänden ſich ſelbſt genug, das Werk der Ausgleichung zu vollziehen; er weiß, was und wie viel er zu danken hat, und kann es leiſten. — Anders bei dem, dem ein Uebel zugefügt wird. Die Uebelthat hat den Zweck, ein anderes Leben zu ſchwächen, zu unterdrücken, zu vernichten; ihm wird die volle Macht entzogen, und es bedarf daher der Hülfe, um Rache zu üben: einmal, weil es geſchwächt iſt, und dann auch, weil die ſündhafte Natur des Menſchen im Kampfe gegen Beleidigungen ihn blind macht in Betreff des richtigen Maßes der Rache. Zu beidem —

ebenſowohl zur Beſtimmung des Maßes als zur Ausführung der Rache — zeigt ſich das Bedürfniß der Unterſtützung durch Andere. Wo die Parteien den Streit nicht beilegen, da bedarf es eines Obmannes mit einer Gewalt, welche die Parteien als abſolut anerkennen. — Und dieß Geſchäft übernimmt der Staat: das ſtreitige Recht beſtimmt er, das verletzte rächt er.

Wer aber weiß wohl den unausſprechlichen Segen einer gerechten, ſtreng abgemeſſenen Rache zu würdigen? — Wer ahnet es auch nur, daß jegliches Wort und jegliche That nicht nur aus dem Herzen kommt, ſondern auch zum Herzen wieder zurückkehrt und hier ein neues Element zur Geſtaltung des innern Weſens hinzuträgt, welches — wie davon das Gedächtniß ein deutlicher, wenn auch nur ſchwacher Zeuge iſt — in der Seele mit viel feſterm Kitt ſich an- und einkittet, als es in der Materie möglich iſt? — Wer glaubt wohl der Wiſſenſchaft, wenn ſie in Herbarts Worten verſichert: „Einmal erworben, bleibt einem jeden Elemente ſeine Lebenskraft (ſeine innere Bildung), auch wenn es ſich trennt von dem organiſchen Körper, dem es angehörte"?

Das geſprochene Wort, die verübte That ſind nicht ungeſchehen zu machen; und ihre nächſte unmittelbare Folge — ihr Gepräge in der Seele — iſt nicht auszulöſchen. Zwar aus der Erinnerung (die man fälſchlich mit dem Gedächtniß verwechſelt) ſchwinden Worte wie Thaten und ſinken unter der Maſſe der obenauf liegenden Gedanken oft ſo tief unter, daß es ſcheint, als wären ſie für immer begraben; wer erinnert ſich wohl, was er vor etwa zehn Jahren in der Leichtfertigkeit geredet und gethan hat? Aber was auch tief vergraben iſt, iſt darum nicht todt; es lebt. „Das wirkiche Vorſtellen," ſagt Herbart (a. a. O. §. 125), „verwandelt ſich, wenn es durch andere Vorſtellungen verdrängt wird, in ein Streben vorzuſtellen;" Alles, was in unſere Seele niedergelegt iſt, drängt ſich unbewußt der Entfaltung, dem Hervortreten ins Bewußtſein entgegen; und wenn einſt die Hemmniſſe fallen, welche jetzt nur einen geringen Theil des Innern ans Licht (ins Bewußtſein) treten laſſen, dann wird das geſammte Innere der Seele hervorbrechen, wie die Blüte aus der Knospe*). Daß aber das im Innern Verborgene nicht ſchläft, da-

*) Wie wäre es wohl denkbar, daß die Menſchen „Rechenſchaft geben müßam jüngſten Gericht von einem jeglichen unnützen Wort, das ſie geredet haben" (Matth. 12, 36), wenn ſie nicht genöthiget wären, die gerichteten Worte als die ihrigen anzuerkennen; und wie könnten ſie ſie anerkennen, wenn ſie nicht in ihnen — in ihrem Gedächtniß hafteten?

von zeuget der Zuſtand Derjenigen, die „Brandmal in ihrem Gewiſſen" haben (1. Tim. 4, 2) und daher, wenn auch oft in lärmender Luſtigkeit ſich berauſchen, ſo doch nie in ſtille Heiterkeit ſich verſenken können. Das innere Gericht ſchläft nicht; mag auch die Stimme des Gewiſſens betäubt werden: der richtende Geiſt neben der befleckten Seele grollt tief innerlich fort, und droht hervorzubrechen und laut zu werden; was auch zu ſeiner Zeit unvermeidlich ſein wird.

Die innere Bildung der Seele bleibt, auch wenn ſie von ihrem Körper ſich trennt; und iſt ſie mit Schuld belaſtet, ſo kann ſolche weder verjähren noch erlöſchen. —

Dieſe Behauptung iſt nicht eine gewagte und anmaßliche: ſie beruht auf vollgültigen und unwiderſprechlichen Gründen. Iſt ſie Wahrheit — und das iſt ſie — ſo iſt ſie allerdings eine furchtbare, eine Mark und Bein durchbebende, und dürfte jetzt kaum ein Ohr finden. Das aber macht ſie nicht zur Unwahrheit. Alles Zweifeln, daß ein Menſch „Schaden nehmen könne an ſeiner Seele" (Matth. 16, 26), alle Tröſtungen, daß Gott es nicht ſo böſe machen und den Menſchen entgelten laſſen werde, was er hier aus „Irrthum" (eine andere Sünde als „Irrthum" kennt man nicht) verfehlt habe, — alles dieſes Zweifeln und Tröſten verändern die Seele nicht, ſchütteln die Eindrücke, die ſie im Leben empfangen, nicht aus ihr hinaus, geben ihr keine andere Geſtalt, beſtechen das Urtheil des eigenen Geiſtes nicht für immer, und machen auch keinen andern Gott, der etwa die naturnothwendigen Folgen der innern Zuſtände aufhöbe und Diejenigen die Frucht des Geiſtes erndten ließe, welche, wie die die Schrift ſagt, auf das Fleiſch geſäet haben (Gal. 6, 8). — In dieſem Leben wenigſtens mangelt jede Erfahrung, daß der Blick eines Verſchmitzten offen, ehrlich und treu, der eines Leichtfertigen feſt und beſonnen, der eines Trunkenboldes hell und ſanft würde: wer könnte es denn wohl verbürgen, daß eine Metamorphoſe, wie ſie hier im Leben ohne tief eindringende Reue nie erfolgt, in einer andern Welt ſich ereignen, und dort der Blick — aus dieſem aber ſpricht die Seele — einen ganz entgegengeſetzten Charakter annehmen, oder derſelbe von Gott ihm auf- und eingeprägt werden werde? — Die Seele, die wir hier haben, geht dort hinüber, und die Bedingungen, die hier gelten, gelten auch dort. War hier etwa der jetzige materielle Leib eine der Bedingungen der Seelenbildung, ſo fehlt derſelbe dort und das Bedingte wird — unmöglich. Nüchterne Pſychologie und Phyſiologie „zeigt das Leben des Menſchen als ein

tiefernſtes Ding, als die unwiderrufliche Entſcheidung für eine ewige Zukunft" (ſ. oben S. 122).

Aber es giebt ein Auskunftsmittel, das unauslöſchliche Schuldbewußtſein — zwar nicht zu tilgen — wohl aber ſeinen Stachel zu brechen und neben dem Schuldbewußtſein die Unſchuld und Reinheit der Seele wieder herzuſtellen; es giebt eine Verſöhnung des Zwieſpaltes im Menſchen, eine Verſöhnung ſeines Geiſtes mit ſeiner Seele. Und dieſe iſt der Schmerz als Strafe.

Der innere empfindliche Reiz der Haut — das Jucken — wird durch einen äußern Reiz — durch Kratzen — aufgehoben: gleiche Wirkungen, die in entgegengeſetzter Richtung auf einander treffen, haben einander auf; ſie hemmen einander und beide Verletzungen erzeugen ein Wohlgefühl. — In dieſem Kanon der Homöopathie liegt das Weſen und die Bedeutung der Strafe aufgeſchloſſen. — Der Schmerz, indem er das Lebensgefühl des Leidenden hemmt, unterdrückt, preßt, heilt er die Wunde, die der Verbrecher ſich und der Geſellſchaft ſchlug; er heilt ſie im Verbrecher möglicher Weiſe, in der Geſellſchaft thatſächlich.

Nur von dieſer Heilung, von der Heilung der Wunde, welche der Verbrecher dem geſellſchaftlichen Verhältniß geſchlagen, kann hier die Rede ſein. Der Riß, den das Vergehen gegen das göttliche Geſetz in das Verhältniß des Menſchen zu ſeinem Schöpfer macht, und deſſen Verſöhnung den ewigen Tod, oder vielmehr die ewige Löſung dieſes Verhältniſſes als angemeſſene Sühne erfordern würde, hat ſeine eigenthümliche Heilung im Vorgange am Kreuze Chriſti, in den „Leiden, die in Chriſto ſind," und in einem Geheimniſſe gefunden, „welches auch die Engel gelüſtet hat zu ſchauen" (1. Petri 1, 11. 12), das aber keineswegs durch die anſelmiſche Erlöſungstheorie aufgeſchloſſen, vielmehr völlig entſtellt wird (ſ. oben S. 78, Note).

Um aber die bürgerliche Strafe als Heilungsmittel des bürgerlichen Vergehens oder des Verbrechens erkennen zu können, muß man ſich beſinnen, daß der Menſch nicht etwa nur verpflichtet iſt, als Glied der Geſellſchaft ſich zu betrachten und zu betragen, ſondern, daß er Glied der Geſellſchaft iſt; mit Leib, Seele und Geiſt, mit Allem, was er iſt und hat, iſt er aus der Geſellſchaft herausgewachſen und wurzelt in derſelben. Inſofern nun zwar der dem einzelnen Menſchen zugefallene Antheil am allgemeinen Daſein ſeine Exiſtenz auf ewig ſichert, kann er ſich ſelbſt nicht verlieren, aber er kann Andere, er kann ſeine Nebenmenſchen, und mit dieſen die Be-

dingung des organiſchen Lebensgefühls, die einzige Bedingung aller Seligkeit, verlieren. Die ewige Seligkeit iſt nicht unmittelbar ein Verhältniß zu Gott, ſondern ein Verhältniß zu Menſchen unter Gott, es iſt ein Reich Gottes.

Jeder Eigenwille iſt daher ein Wurmſtich, den der Menſch in ſein organiſches Daſein macht. Daher ſind alle Launenhaften, Eigenwilligen, verdrießlich, mißvergnügt. — Wo der Wille ſich iſolirt, da ſperrt er dem menſchlichen Weſen die Lebensluft ab. — Alle heitern Naturen dagegen ſchließen ſich an Andre an, ordnen ihren Willen Andern unter, machen mit Andern gemeinſchaftliche Sache; Gemeinſchaft iſt Bedingung des organiſchen, dem Weſen des Menſchen angemeſſenen Lebensgefühls; Unterordnung iſt Bedingung weſenhafter Freiheit. Daß die heitern, „lockern" Naturen dabei oft fehlgreifen, — improviſirte Organismen, luſtige Geſellſchaften, Räuberbanden u. dgl., die nichts anderes als Iſolirungen, Launen und Eigenwille in größerm Maße, mithin mehr oder minder bedeutende Brüche und Riſſe in den Geſammtorganismus ſind, für ſolche hinnehmen, in welchen ihr Leben aufgehen könnte — ſolche Irrthümer ſind eine Sache für ſich und ändern das Grundgeſetz der menſchlichen Natur nicht. Es giebt auch krankhafte Organiſationen, Auswüchſe, die gewachſen, die organiſch ſind, aber dem Geſammtorganismus widerſprechen und ihn entweder zerſtören oder von ihm ausgeſondert werden müſſen. Aber der Organismus ſelbſt beſteht nur durch ein einiges allgemeines Geſetz, welches alle Glieder durchdringt und mittelſt der Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, des Einen unter Alle, dem Einen nach Maßgabe der Empfänglichkeit deſſelben Alles mittheilt.

Im Staate iſt es der gemeinſame Wille, wie er im Geſetz und in der Sitte ausgeſprochen lebt, welcher die organiſche Kraft deſſelben bildet; jeder Einzelwille oder jeder Wille improviſirter Geſammtheiten, der durch die That offenbar wird und ins Bewußtſein der Geſellſchaft, des Geſammtorganismus, tritt, bewirkt eine Spaltung zwiſchen dieſem gemeinſamen und dem Bewußtſein des Thäters, im Thäter aber einen Widerſpruch zwiſchen dem Urtheile des Geiſtes, der ſeiner Natur und ſeinem Weſen nach begriffsfähig (ſprachfähig) iſt, und demnach das Geſetz des Allgemeinen in ſich trägt (Geiſt iſt aus Gott), mit der Seele und den durch ſie beſtimmten Vorſtellungen, die ſich als feindliche Elemente, als Ueberreize, im Organismus conſtituirt haben. Jedes Verbrechen iſt gleichſam ein Jucken im Organismus

der Gesellschaft, entsprungen aus der Uebermacht der Seele des Verbrechers über den Geist. Hier muß der Organismus sich kratzen, um das Jucken zu vertreiben.*) Er muß dem Geiste seine vom Schöpfer (der Haupt und Gehirn über den Leib gestellt hat) geordnete Herrschaft über die Seele, des Begriffes und des Urtheils über Vorstellung und Begierde, des Allgemeinen über das Besondere, des Cerebralsystems über Blut und Ganglien, des lichten Reiches der Freiheit und des Wachens über das Reich der Träume und des blinden Schicksals, — er muß, der Staat, dem persönlichen Gott und Herrn der Natur seine Herrschaft wieder verschaffen über die gegen ihn sich empörende Natur; — er muß es, doch nicht als Kirche, nicht im Namen des göttlichen Gesetzes, sondern im Namen des menschlichen Gesetzes, dessen Schutzherr Gott ist.

Und wie das? — Wäre der Staat und der einzelne Mensch ein Mechanismus, so würde es vollkommen genügen, die Verletzung unmittelbar herzustellen. Der Dieb müßte das Gestohlene herausgeben und bewacht werden, daß er nicht wieder stöhle, und der Mörder ebenso: das geraubte Leben wäre freilich unersetzlich, das müßte als unvermeidlicher Verlust verschmerzt werden; aber Bewachung des Mörders würde genügen, das Bedürfniß eines mechanischen, durch starre Potenzen geordneten Gesammtwesens zu befriedigen. Aber der einzelne Mensch wie die Gesellschaft sind Organismen, sind Lebensäußerungen, deren Grundlagen Substanzen sind, welche an und für sich ein latentes Leben haben und in ihrem Zusammen Kraft und wirksam geworden. Wo Theile des Organismus aus ihrer Ordnung treten, da wächst die falsche Richtung mit hinein, und es wird nothwendig, eine entgegengesetzte falsche Richtung hineinwachsen zu lassen, um durch den Gegensatz zweier falschen Richtungen, die aber eben darum quantitativ vollkommen gleich sein („im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit" sich befinden) müssen, das gerechte, das organische Verhältniß wiederherzustellen. — Dieses Amt der Wiederherstellung übernimmt der Staat. Dem Verbrecher kann er es nicht überlassen, denn der Geist (die Vernunft) in ihm, der es allerdings vermöchte, sich selbst die Strafe aufzulegen, ist ohnmächtig geworden. Aber auch dem unmittelbar

*) Das Bild ist unedel und kann daher leicht mißfallen. Aber die höhere Rücksicht der Verständlichkeit bei einem so überaus wichtigen Punkte des menschlichen Daseins gebot, das ästhetische Gesetz hier unbeachtet zu lassen.

Verletzten kann der Staat die Rache nicht anheimstellen, da dieser ein falsches Maß, das Maß seiner individuellen Beschädigung, anlegen würde. Der Organismus und nicht blos das einzelne Glied ist verletzt, der Organismus allein kann recht richten; der einzelne Verletzte ist nur der Ansatzpunkt der Gesammtverletzung.

In Betreff der Qualität sind jedoch Verbrechen und Strafe nicht gleich. Die falsche Richtung, aus welcher das Verbrechen als That hervorgeht, ist nicht Schmerz sondern Lust. Der an und für sich guten aber relativ (als verletzend) bösen Lust (Lust ist Leben und Leben ist gut) wird als Strafe ein gleiches Quantum des an und für sich bösen aber relativ (als heilend) guten Schmerzes (Schmerz ist Tod und Tod ist böse) entgegengestellt; die angeordnete, ausschweifende und darum Andere verletzende Lebenskraft wird durch die geordnet zurückwirkende Todeskraft um so viel unter ihr Niveau gedrückt, als sie über dasselbe sich erhoben hatte. Das Quantum der Ueberhebung der Lust wird durch dasselbe Quantum der Unterdrückung zwar nicht ausgelöscht, aber in seiner Wirkung aufgehoben: beide, Lust und Schmerz (Verbrechen und Strafe) bleiben, auch wenn das Gefühl derselben längst erloschen ist, dennoch im Zustande der Seele als innere Bildungen zurück und beisammen: die Schuld ist da, aber auch die Strafe ist da; beide, Schuld und Strafe in ihrem Gegensatze, in ihrer gegenseitigen Hemmung und Verschmelzung auf Grund ihrer Gleichartigkeit als Gefühle — sind nicht mehr feindliche sondern versöhnte Potenzen; aber deßungeachtet immer noch Potenzen, die in der Wechselwirkung aus feindlichen in freundliche verwandelt worden. Die Erinnerung an die versöhnte Schuld ist nicht mehr Schmerz, nicht mehr Demüthigung, sondern — stille Freude eines Geretteten.

Diese Freude wird freilich zunächst nur den Verletzten, dem unmittelbar Beleidigten und der Gesellschaft, die vom Verbrechen Kunde erhalten, zu Theil; ihr unterdrücktes Lebensgefühl hebt sich durch Bestrafung des Verbrechers. Dieser dagegen nimmt an dieser Freude nicht jedes Mal sogleich Antheil. So lange noch der richtende Geist in ihm schläft, oder vielmehr unter der Uebermacht der Begierden nicht auf und bei ihrem Tumulte nicht Gehör finden kann, ist er, der Verbrecher, dem Thiere gleich, welches nur Wollust sucht; in dem Moment aber, daß der Sturm der Leidenschaften schweigt (entweder ohne Nahrung gelassen wird, oder aus anderer Ursache, die man gewöhnlich als einen Schlag ans Gewissen bezeichnet, verstummt) und

das Gewissen zum Worte kommt, sei es früher oder später, wird ihm die erlittene Strafe Balsam und Trost und die noch nicht erlittene ein tiefes dringendes Bedürfniß: die Wunden, welche das Gewissen schlägt, brennen tief; wohl dem, der beizeiten um ihre Heilung sich bemüht. (Vergl. Luc. 16, 23—26.)

So kann denn streng wissenschaftlich kein Zweifel mehr obwalten, daß die Talion oder, nach dem bildlichen Ausdrucke der Bibel: „Aug' um Auge, Zahn um Zahn", das allgemeine Grundgesetz der Strafbestimmung sein muß. Die Natur des menschlichen Wesens, welches unabänderlichen Gesetzen unterworfen ist — welches als Seele und Geist, als physisch-psychisches Wesen von physiologischen Gesetzen schlechthin bedingt wird, und als pneumatisches im Bewußtsein seiner höhern Bestimmung lebt, und daher ein sich selbst nothwendig richtendes ist — diese Natur des menschlichen Wesens fordert ebenso unabweisbar wie der Hunger die Speise, wie der Durst den Trank, die Züchtigung der Ueppigkeit, fordert für die krankhafte Lust den heilenden Schmerz.

Aber nicht jeder Schmerz ist zugleich ein gründlich heilender, sondern nur ein solcher, der mit der Lust, die verbüßt werden soll, im specifischen Gegensatze steht. Geldbußen sind auch dem Reichen nicht angenehm; aber selten sind sie angemessene Strafe. Darum ist es unzweckmäßig, gewisse Strafen überhaupt abzuschaffen. Die Mannigfaltigkeit der Verbrechen macht eine Mannigfaltigkeit der Strafen durchaus nothwendig; und kein Staat sollte sich die Hände binden, jederzeit in einer reichen Mannigfaltigkeit der Strafen die zweckmäßigste Wahl treffen zu können. — Wenn z. B. böswillige Ehrenkränkungen ohne Zweifel am angemessensten durch Demüthigungen des Kränkenden bestraft werden, sollten dann Schlägereien nicht am füglichsten durch Schläge, überhaupt körperliche Verletzungen durch körperliche Züchtigungen zu bestrafen sein? — Man will, sagt man, das Ehrgefühl nicht kränken. Wenn aber der Verletzende Ehrgefühl hat, so kränkte er es im Verletzten, und die Talion fordert, daß sein Ehrgefühl verletzt werde; hat er dagegen kein Ehrgefühl, so kann auch die Körperstrafe es nicht verletzen. Abschaffung der Körperstrafe macht das Fleisch üppig und die Fleischlichen werden frech.

Nach dem Gesetz der Talion ist die Todesstrafe schlechthin unerläßlich: wo Aug' um Auge, Zahn um Zahn gefordert wird, da muß auch Seele um Seele, Blut um Blut gefordert werden. Alle Gesetze des Denkens, alle Ordnung des Grundes und der Folge, alles

Bewußtsein menschenwürdiger Selbstbestimmung hieße es verachten und vernichten, wenn man einen Schritt vor der äußersten Grenze der Talion stehen bleiben, alle übrigen Vergehen gerecht bestrafen, nur das höchste nicht mit der höchsten Strafe belegen wollte. — So scheint es.

Und doch: Consequenz und Analogie allein sind niemals volle Bürgschaft für die Wahrheit. Wo verschiedene Fälle beurtheilt werden, da fordert zwar das Gleiche in beiden gleiche Beurtheilung; wie aber das Ungleiche das Urtheil modificire, kann nur durch strenge Prüfung der Beschaffenheit des Ungleichen ermittelt werden. Ein Beispiel wird dieß erläutern.

Wenn der Diebstahl mittelst des Einbruches mit längerm und härterm Gefängniß bestraft wird als Diebstahl mittelst des Einschleichens, so entspricht der höhere Grad der Strafe vollkommen dem höhern Grade des gegen das Gesetz sich auflehnenden Willens; der Einbruch ist ein frecherer Empörungsact als das Einschleichen. Wenn dagegen Conspiration gegen den Staat mit vieljähriger vielleicht lebenslänglicher Einsperrung, offene Empörung aber mit dem Tode bestraft wird, so fordert allerdings das letztere Vergehen als das größere die härtere, und hienach die Todesstrafe, die als härtere unmittelbar auf lebenswierige Einsperrung folgt. Aber die Todesstrafe ist nicht blos eine härtere, nicht bloß ein höherer Grad der Strafe als Einsperrung, sondern sie ist eine Strafe ganz anderer Art. Alle Strafen legen eine Last und eine Dauer derselben auf; selbst der mit einer Geldbuße Bestrafte fühlt den Verlust nicht bloß in dem Augenblick, da er sie zahlt; die Todesstrafe ist eine Last, aber ohne Dauer: in dem Moment, daß sie auferlegt wird, hebt sie sich auf. Ein geringeres Verbrechen (z. B. Conspiration) soll nur mit der ganzen Dauer des Lebens gesühnt werden können, ein größeres aber mit einem einzigen Lebensmomente? Ueberdieß wird bei der Todesstrafe der Verbrecher nicht mit der Strafe, sondern nur mit der Furcht vor der Strafe bestraft; die Strafe selbst hebt die Strafe auf, indem sie die Straffähigkeit aufhebt. —

Und noch auf einen andern Widerspruch stößt die Talion, insofern sie die Todesstrafe fordert. — Jede Strafe soll das gestörte Bewußtsein des Rechts, nämlich das gestörte Bewußtsein des gerechten Verhältnisses der Personen, wiederherstellen, und zwar überall, wo es gestört worden: im Verletzten, in der Gesellschaft, im Verbrecher. Beim Morde aber hat der Verletzte kein Bewußtsein und dem

Mörder wird das Bewußtsein durch den Tod genommen; es bleibt also nur das Eine Glied des Verhältnisses, nämlich die Gesellschaft, übrig, mithin gar kein Verhältniß. Es ist daher ein Widerspruch, ein Verhältniß wiederherstellen, indem man es aufhebt.

Die Talion in ihrer äußern Form genügt nicht, die Todesstrafe zu rechtfertigen; und alle Einwendungen gegen diese Strafe entspringen aus den gegründeten Bedenken, welche für die Strafe einen Träger der Last und für die Versöhnung durch Strafe zwei Versöhnte fordern: die Todesstrafe aber nimmt mit der Last den Träger der Last und zugleich den Versöhnenden dahin. Die Gesellschaft kann nur in ihren Gedanken versöhnt sein und versöhnt sich fühlen: aber eine wirkliche Versöhnung ist nicht vorhanden.

Um hier sich zurecht zu finden, bedarf es eines tiefern Eingehens in die Natur der Verbrechen, auf welche, der gemeinen Meinung und dem bisherigen Gerichtsgebrauche zufolge, die Todesstrafe gesetzt werden muß: auf Todtschlag, Mord und Hochverrath.

Wo zwei Menschen im Staate in Verkehr treten, da stehen sie als Menschen in ihrem Dasein gleich begründet und als Bürger gleich berechtiget und gleich geschützt neben einander: die bürgerliche Ordnung, der Staat, steht ihnen beiden gleich berechtigend und gleich schützend zur Seite. Aber nicht etwa, wie eine dritte Person, die für einen Jeden von Beiden ein besonderes Quantum Recht und Schutz bereit hielte. Der Staat, ein Organismus, berechtiget und schützt die Bürger durch Bürger, indem er den Rechten die Pflichten gegenüberstellt. Der Wille der Bürger, die sich verpflichtet erkennen, ist das allein schützende Element; einen jeden Bürger schützen die Mitbürger, und Gesetz, Drohung und Strafe, sind nur da, um den schützenden Willen der Bürger zu bestimmen, zu unterstützen und den momentan geschwundenen wieder aufzuwecken. Wo daher im Staate zwei Menschen neben einander stehen, da stehen Beide als einander in allen ihren Rechten schützend und von einander geschützt gegenüber.

Sobald nun Einer gegen den Andern die Hand erhebt, um ihn zu stoßen, schickt er sich an, seiner Pflicht als Schützer zu entsagen, und seines Rechts als Beschützter, indem er seinen Schützer schwächt, sich zu begeben, und so zugleich in die Grundlage, die ihn und seinen Nebenmenschen in das Schutzverhältniß stellte, einen Riß zu thun; indem er aber die Hand erhebt, dem Andern das Leben, den Träger, das Subject aller Rechte, zu rauben, schickt er sich an, das ganze

bürgerliche Verhältniß zu zerreißen; und indem die Hand niederfährt und den Todtſchlag vollzieht, iſt das Band zerriſſen.

Die Angehörigen des Erſchlagenen können vielleicht mit einem Opfer zufriedengeſtellt werden; die Geſellſchaft, bedenkend, daß der Todte nicht wieder lebendig wird, kann ſich genügen laſſen, die mißbrauchte Gliederfreiheit zu beſchränken, ſie kann den Verbrecher feſſeln und zeitlebens einſperren: und Alles geht ſeinen Gang, wie vorher. —

Aeußerlich allerdings. Der Streckmuskel, welcher den Arm zum Todtſchlage erhob, iſt nicht mehr geſtreckt, und der Beugemuskel, der den Todtſchlag vollzog, dient längſt ſehr unſchuldigen Geſchäften; auch die beiden Willensacte, von welchen der eine zum Todtſchlage ſich entſchloß, indem er den Arm erhob, und der andere den Todtſchlag vollzog, indem er den andern Muskel reizte und anſtrengte, ſind längſt, wie ihre Organe, von jener Spannung zurückgetreten. Aber tiefer iſt es nicht mehr ſo, wie es vorher war. Die Furche, welche der Entſchluß zur That, wie er aus der Seele als Luſt kam und Sünde wurde, der Seele rückwirkend eindrückte und die zweite Furche, welche der Act der Vollendung der Sünde, die That, in die Seele einwirkte — dieſe beiden Furchen, dieſe innern Bildungen der Seele, ſind nicht ausgelöſcht; der vollendete Mordſinn iſt Lebenskraft der Seele geworden, die, „einmal erworben, **ihr bleibt**, auch wenn ſie ſich trennt von dem organiſchen Körper, dem ſie angehörte" (ſ. oben S. 177). Des Apoſtels Wort (Jac. 1, 15): „Wenn die Luſt empfangen hat, gebieret ſie die Sünde, die Sünde aber, wenn ſie vollendet iſt, gebieret ſie den Tod," — dieſes Wort iſt eine phyſiologiſche Wahrheit.

Das mag wohl Manchem wunderlich erſcheinen. Sollte die Wunde ſo tief und gefährlich ſein, die der Mörder ſeiner Seele geſchlagen? — Wie mancher iſt gleichgültig gegen ſein Verbrechen; ein anderer rühmt ſich wohl der Kraft oder der Liſt, mit der er es vollführt hat; und ein dritter freut ſich, daß ihm die Rache am Feinde gelungen. Dieſen Allen macht der Mordſinn, mit welchem ihre Seele befleckt iſt, kein Herzeleid. — Dagegen Andere, die in der Leidenſchaft oder vielleicht aus bloßer Unvorſicht einen Menſchen tödteten: — wie tiefes Leid tragen ſie über ihre That! Was gäben ſie nicht Alles darum, wäre es möglich, die That ungeſchehen zu machen! Von dieſen kann man doch wohl vernünftiger Weiſe nicht behaupten, daß „der vollendete Mordſinn eine unauslöſchliche Lebenskraft ihrer Seele geworden?" — Dieſe und andere Einwendungen

dringen ſich gegen die behauptete Einprägung böſer Thaten in die Seele auf.

Doch widerlegen ſie ſie nicht. — Der verſtockte Böſewicht hat noch ſeinen Leib und kann mittelſt der betäubenden Lüſte deſſelben die Seele verbergen vor dem Angeſichte ſeines Geiſtes. Aber im Tode fällt dieſer Schützer dahin; die Seele ſteht nackt vor und neben dem Geiſte und an ihn gekettet; und es giebt keinen Unglücklichern als den, der mit ſich ſelbſt zerfallen iſt: ein Prometheus, den Zeus nicht an den Felſen ſondern an den Geier geſchmiedet hat. — Der Reuige dagegen, der, man weiß nicht was Alles darum gäbe, um die That ungeſchehen zu machen, die vielleicht nur übereilte That, — warum beruhigt er ſich nicht? Seine Unruhe iſt ja ſchlechthin vergeblich. Und was iſt's, das er erkaufen möchte? Etwa die Herſtellung der frühern Zuſtände — die Wiederbelebung des Getödteten? — Ohne Zweifel, nein; die könnte ihm nichts helfen. Chriſtus, der Auferſtandene, hätte mit ſeiner Erſcheinung keinen ſeiner Mörder getröſtet. — Was der Reuige erkaufen möchte, iſt das Vergeſſen der That; die Erinnerung brennt und martert ihn: er muß ſich als Mörder ſehn und muß ſich Mörder nennen. Sein Leben lang — und wenn er Jahrhunderte lebte — könnte er, ſo iſt es ihm, ohne Grauen auch nicht einmal die drohende Hand erheben. Es iſt die Hand, die einſt zum Morde ſich erhoben — *ſeine* Hand, die ihm Grauen einflößt, und die im Bewußtſein *ewig* erhoben bleibt; es iſt das Grauen vor ſich ſelbſt, und das will nicht weichen. — Im Reuigen iſt es erwacht; im Verſtockten wird es erwachen, unfehlbar erwachen.

Der Verbrecher fällt dem Staat in die Hand; was ſoll der Staat ihm thun? — Die Erinnerung, die Seele, kann er dem Mörder nicht nehmen und den richtenden Geiſt auch nicht. Aber er kann ihn bezahlen laſſen, was er genommen; er kann den, der Alles genommen, mit Allem bezahlen laſſen; er kann den Mörder hinrichten, und die ſtrengſte Gerechtigkeit iſt zugleich die größeſte Barmherzigkeit. —

Aber vielleicht genügt die Bereitwilligkeit des reuigen Verbrechers, mit ſeinem Leben zu bezahlen; „kommt es ja doch nur auf die Geſinnung an!“ —

Doch nicht alſo; auf die Geſinnung *allein* kommt es nicht an; der Schönheitsſinn ſchafft keinen Höcker und keine Leberflecken weg; und ebenſo wenig der erwachte ſittliche Sinn die Verunſtaltungen der Seele. Der Geiſt, der bezahlen *will*, aſſignirt nur, bezahlt aber nicht ſelber; und die Seele, die bezahlen *ſollte*, iſt noch in der

Schuld. Nur, wenn sie bezahlt hat, nur wenn ihres Leibes Leben, mit welchem sie büßen kann, gebüßt hat und sie mit ihm durch den Tod von Menschenhand gegangen, nur dann ist ihre Schuld bezahlt: die Seele, die einem Menschen Alles thatsächlich nahm, hat einem Menschen Alles thatsächlich gegeben.

Wer aber ist so klug, der dieß merke? Und wer der Klügere noch, der dem Apostel glaubt, welcher spricht: „Wer seinen Bruder hasset, der ist ein Todtschläger; und ihr wisset, daß ein Todtschläger nicht hat das ewige Leben bei ihm bleibend" (1 Joh. 3, 15).

Aber der Staat soll ja nicht das Individuum, er soll nicht den Verbrecher im Verhältniß zu sich selbst (seiner Seele zu seinem Geiste), sondern im Verhältniß zur Gesellschaft ins Auge fassen; der Staat ist ja nicht Seelsorger sondern Wächter der öffentlichen und bürgerlichen Ordnung. Nur aus dem Verhältniß des Verbrechers zur Gesellschaft kann die Entscheidung entnommen werden, inwiefern die Todesstrafe zulässig sei oder nicht.

In der Hauptsache ist das richtig. Der Staat ist um der Gesammtheit willen da, und soll demnach die Einzelnen eben als Glieder, also in ihrer Beziehung zum Ganzen betrachten und behandeln. — Doch nicht bloß als Glieder, nicht bloß als untergeordnet dem Staatszwecke, sondern zugleich als selbstständige Persönlichkeiten, deren Dasein und Zweck nicht im Staate aufgeht, sondern dem Staate gegenüber Anerkenntniß und Berücksichtigung fordert, wollen jetzt die Individuen, die Einzelnen, angesehen und danach von der Gesellschaft, deren Glieder sie sind, behandelt werden. Sie wollen dem Staate gegenüber ihre Geltung als Persönlichkeiten nicht verlieren.

Dieser Wille ist eine Frucht der Geisteswirkung, die mit dem Christenthume in die Welt getreten ist, und wurzelt — was freilich Wenige ahnen — in der Idee des jüngsten Gerichts und einer künftigen schlechthin persönlichen Verantwortung (Röm. 14, 12; 2 Cor. 5, 10; Gal. 6, 5). Diesen Willen auch im Staate zu befriedigen, ist Aufgabe und Ziel der gegenwärtigen Bewegung. Galt sonst der Einzelne nicht mehr als etwa ein Stift an der großen Staatsmaschine, wurden nur die Standschaften gewissermaßen als Hauptorgane, denen neben dem Haupte, neben der Regierung, im Staatsorganismus eine eigenthümliche Geltung gebühre, angesehen und anerkannt, so verlangt man jetzt allgemein, daß alle Klassen der Gesellschaft im Staatsverbande die specielle Geltung erlangen, die sonst nur gewissen Ständen zugestanden wurde. — Aber auch

dieſe Forderung iſt eine mißverſtändliche und ſich ſelbſt unklare, indem man nur die bisherigen Formen der Vertretung im Verhältniß zur Regierung im Auge hat. Die Anforderung des Geiſtes iſt die, daß jeder Einzelne dem Staate gegenüber die Geltung einer Standſchaft habe, in Verhandlungen mit dem Staate ſich perſönlich verantworte und in ſeiner Perſönlichkeit von Seiten des Staats anerkannt werde. Der Einzelne — das iſt der innere Sinn des Triebes, der unſere Zeit politiſch und religiös bewegt — der Einzelne will mit der Geſammtheit auf gleicher Stufe ſtehn: das Wort der Geſammtheit, das Staatsgeſetz und das kirchliche Glaubensbekenntniß, ſoll gegenüber ſeinem Worte, gegenüber ſeiner perſönlichen Meinung nur Partei, nicht Richter ſein. Dahin geht das Drängen des Geiſtes: der Menſch will im Bürger und in der Gemeinde nicht untergehn. — Nun aber iſt ohne Drangabe eines Theiles perſönlicher Willkür keine Gemeinſchaft möglich, und es ſcheint daher ein Widerſpruch, der Geſellſchaft gegenüber die Perſönlichkeit behaupten zu wollen. Dieſen Widerſpruch zu löſen ſucht man Formen; alle Forderungen der Zeit: Conſtitution, Preßfreiheit, Oeffentlichkeit, Schwurgerichte, Emancipation, und was man ſonſt verlangt, gehen alle aus dem Streben hervor, die Perſönlichkeit der Geſammtheit gegenüber als gleich berechtiget zum Anerkenntniß und zur Geltung zu bringen. Aber es iſt nun einmal nicht möglich, daß der Theil gleich ſei dem Ganzen, und daß das Individuum der Geſellſchaft gegenüber gleich berechtiget ſei. Die Majorität — das läßt ſich nicht ändern — iſt mehr, und gilt mehr als die Minorität. Es giebt nur Ein Bewußtſein, welches das ſcheinbar unauflösliche Problem der Gegenwart löſet, — das Bewußtſein der Freiheit in der Unterordnung, wie Göthe es ausſpricht:

„Vergebens werden ungebund'ne Geiſter
Nach der Vollendung reiner Höhe ſtreben;
In dem Gehorſam zeigt ſich erſt der Meiſter,
Und das Geſetz nur kann uns Freiheit geben."

Die Männer des freiwilligen Gehorſams ſtehen an der Spitze der jetzigen Zeitbewegung, inſofern ſie ihrem Ziele entgegengeht. Und wo dieß Bewußtſein zur That vordringt, da wird es auch ſeine Formen finden.

Unſere Zeit aber iſt thatſächlich dahin gediehen, daß der Menſch in ſeinem Verhältniſſe zum Staate ſeine Geltung als Menſch behalte. Die Humanität hat dieß längſt auch im gerichtlichen Verfah-

ren zum Geſetz gemacht; aber unſre bisherigen Strafanſtalten zeigen, daß man dieß Geſetz noch viel zu wenig beachtet.

Was daher im Vorſtehenden über die Einwirkung der Todesſtrafe auf die Perſönlichkeit des Verbrechers geſagt worden, iſt nicht bloß dem Einwande entgegengeſtellt, daß dieſe Strafe die Beſſerung unmöglich mache, ſondern es macht ſich zugleich als ein juridiſches Element geltend, welches die Geſetzgebung und das Richteramt jetzt nicht mehr von ſich weiſen dürfen. Der heutige Staat darf die Perſönlichkeit nicht unberückſichtiget laſſen.

Waltet nun aber, wie gezeigt worden, in Betreff der Perſönlichkeit des Verbrechers kein Bedenken gegen die Todesſtrafe ob, wird ſie im Gegentheil bei den Verbrechen, die gegen ſämmtliche Bedingungen des geſellſchaftlichen Lebens ſich empören, zum Heile des Verbrechers erfordert, ſo ſcheint noch viel weniger Bedenken gegen dieſe Strafe von Seiten der bürgerlichen Geſellſchaft ſtattzufinden. Der Mörder oder der Hochverräther haben das Gewebe der geſellſchaftlichen Ordnung, in welches ſie eingeflochten waren, bis auf den letzten Faden durchriſſen; ſie hängen mit dem Staate nur räumlich, inſofern aber der Staat ein geiſtiges, ein Verhältniß der Willen iſt, gar nicht mehr mit demſelben zuſammen; ſie ſind ein ſchlechthin Fremdes am Staatskörper. Und will man daher die juridiſche Heilkunſt nicht als ſolche anſehn, die nur pflaſtern aber nicht ſchneiden dürfe, ſo muß man es zugeſtehn, daß ſie verpflichtet iſt, ein brandiges Glied zu amputiren. Das ergiebt die abſtracte Betrachtung.

Nicht ſo erſcheint es in der concreten. Die Nachricht eines Mordes iſt allerdings auch für Die, welche nicht perſönlich dabei betheiligt ſind, eine lebhaft aufregende, und lebhaft aufregend iſt der Act einer Hinrichtung. Man erfragt, was Andere wiſſen, man erzählt, was man weiß, man unterhält ſich mit Eifer; in den Straßen wird die Geſchichte gedruckt und mit Liedern verſehn verkauft: am Abend aber ſolcher Tage geht Alles ſo ruhig und ſorglos wieder zu Bette wie Tages vorher. Iſt es denn nöthig, wenn ſchon die Aufregung und Unterhaltung, die ein Mord gewährt, nicht vermieden werden kann, dem Publicum noch eine zweite ähnliche Unterhaltung durch eine Hinrichtung zu gewähren?

Doch dem Staate gebührt es, der allerdings keinen andern Zweck hat, als den äußern Verkehr, gewiſſermaßen die räumliche Bewegung der Maſſe des Volks zu ordnen, daß er ſich beſinne, wie ſolches geſchieht. Der Wille iſt Grund der äußern Bewegung, und

dieſer, der Wille, wird wiederum durch Seelenzuſtände, welche in der Maſſe gar nicht ins Bewußtſein treten, beſtimmt. Daher ſind es die bewußtloſen Seelenzuſtände des Volks, die der Staat in ſeiner Gewalt haben, auf welche er einwirken muß, wenn er regieren und Ordnung halten will.

Und nun ſchaue man in die innern Vorgänge ſolcher Aufregungen, wie ein Mord und eine Hinrichtung ſie bewirken. Der Mord ſtellt die unbeſchränkte Freiheit der Leidenſchaft gegenüber den Banden der menſchlichen Geſellſchaft als Thatſache dar: jedes leidenſchaftliche Freiheitsgelüſte unter allen den Tauſenden, die von der That hören, empfängt nach Maßgabe ſeiner Stärke wenigere oder mehrere Tropfen Nahrung; es iſt eine Luſt dem Menſchen, wenn Andre thun, was er thun möchte; ſein Wille wird geſtärkt, wird tapferer. Und wenn Andere gar vollenden und den Becher ganz leeren, von dem er nur einen mäßigen Theil begehrt, dann iſt er der Mäßige. Ein Mörder macht Meineidige und Diebe, überhaupt die geringern Verbrecher, fromm. — Dagegen wird das Vertrauen der Rechtlichen im Staate erſchüttert, wenn ihnen die Thatſache entſchiedener Schutzloſigkeit, wie ein Mord ſie herausſtellt, vor die Seele tritt. — Die Banden des Gemüths werden lockerer; und dieſe Einwirkung der böſen That, dieſe geheime Verführung zum Abfall vom Staate, iſt ſchlechthin unvermeidlich bei Allen, die nicht in ihrer religiöſen Stellung eine Schutzwehr gegen ſolche Eindrücke haben. — Das iſt's, welchem der Staat durch die Strafe entgegenwirken ſoll: den durch die böſe That geweckten Muth ſeiner innerlich Abgefallenen ſoll er dämpfen, und die wankende Treue ſeiner ſchwachen Glieder ſoll er wieder befeſtigen.

Geſchieht das etwa, wenn er den Mörder einſperrt oder deportirt? Im Gegentheil. Der Muth, der eben nichts zu fürchten hat, inſofern er in dem Moment nicht zur That entſchloſſen iſt, triumphirt: mit allen ſeinen ſchwer belaſtenden Ketten ſteht der Staat neben der Nichtachtung, die der Mörder dem Staate bewieſen, wie ein Schwächling da; die Geſellſchaft dagegen kann ſich zwar geſichert fühlen vor dieſem, den man abſentirt, aber eben auch nur vor dieſem. — Man meint vielleicht, dem ſei nicht ſo. Aber man frage nur, was die Leute ſagen, wenn es heißt, man habe Den und Den auf zeitlebens nach der Feſtung geführt. — Ein So? und ein Bedauern des Schickſals des Abgeführten erledigt die Sache.

Der Act einer Hinrichtung hat einen andern und den Effect, der allein leiſtet, was der bewußte Staat von dieſem Acte fordert.

Ein Menſch ſtirbt — nicht nach dem Naturgeſetz; auch nicht zufällig. Er ſtirbt nach einem geordneten, lange und vielfach und von der höchſten Stelle des Staats erwogenen Willen; er ſtirbt vielleicht in der Blüte ſeiner Lebenskraft: es exiſtirt alſo ein Geſetz in der Welt, welches unendlich höher iſt als das Naturgeſetz und welches auch das höchſte Naturgeſetz, die Liebe zum Leben, nicht achtet. — Man nennt das Barberei; und die Todesſtrafe iſt Barbarei geweſen, wo man durch Qualen und andere Mittel am Verbrecher den Muth zu kühlen ſuchte. — Jetzt nicht mehr. — Der Delinquent ſtirbt in Folge eines völlig unparteiiſchen Richterſpruchs; er erhält einen Vertheidiger und einen Geiſtlichen: auf der Erde und im Himmel ſoll ihm ſein Recht geſichert werden, und er ſoll — das iſt der Sinn des Geſetzes — als ein Märtyrer, als ein Blutzeuge einer höhern Gerechtigkeit, als die Gerechtigkeit der Natur es iſt, das Schaffot betreten. — Zwar tadelte es der Abgeordnete v. Steinbeck, daß mit der Todesſtrafe „ein Märtyrerthum erhalten werde;" „die Märtyrer," ſagte er, „ziemen uns nicht, nur einer frühern Zeit." — Doch wehe uns, wenn Märtyrer uns nicht mehr ziemten! Dann ziemte uns auch nicht der Märtyrerſinn; es ziemte ſich nicht, die Gerechtigkeit höher zu achten als das Leben. Vor ſolchem tiefen Verfall bewahre uns Gott!

Ja, der Märtyrer, der ſein Leben unter dem Beile des Henkers aushaucht, iſt ein lauter Zeuge der Gerechtigkeit und der Macht des Staates. Die Macht tritt in der Thatſache der Hinrichtung als unbegrenzte, und in den Formen des Proceſſes, welche ſie begründen, als Macht des Geiſtes auf. — Was im Weſen der Menge vorgeht, was ihr weder ins Bewußtſein kommt noch in Worte gefaßt wird, das aber iſt der eigentliche Effect des Actes. Alle leidenſchaftlichen Freiheitsgelüſte der Tauſende, die einer Hinrichtung beiwohnen, fühlen das Beil des Henkers auf ihrem Nacken und die abſolute Gewalt des Geiſtes über das Fleiſch; die Schwankenden dagegen ſehen thatſächlich die unbegrenzte Macht des Staats und alle Formen deuten auf die Beziehung dieſes Acts zu einer höhern Ordnung der Dinge. — Das äußere Getreibe bei einer Hinrichtung iſt die Schale der Sache: ihr Kern iſt die Verkündung der Herrſchaft des Geiſtes, der Herrſchaft Gottes über die Natur — des Geiſtes über das Fleiſch.

Wie aber dann, wenn die Richter irren? — Das iſt allerdings möglich. Kein menſchliches Werk iſt vor Mißbrauch, und kein

Mensch vor Fehlgriffen gesichert. Die Idee giebt dem Werke seinen Werth, nicht die Ausführung. Wenn man aber, wie zu unserer Zeit, auch die Idee verdirbt, dann steht die Sache allerdings schlimm.

Schlechthin verdorben aber wird die Idee der richterlichen Bestimmung im Staate, wenn man den moralischen Willen und die moralische Freiheit zum Maßstabe der Zurechnung der That machen will. Hieher reicht kein menschliches Auge und der rohesten Willkür wird die Bestimmung der Zurechnungsfähigkeit überlassen. — Wo man Vernunft und Verstand zu unterscheiden weiß, dort kann man sich bewußt werden, daß der Staat nicht wie die Kirche die Bestimmung hat, vernünftige, sondern verständige Menschen zu erziehen. Menschen aber, welche die äußern Folgen ihrer Handlungen zu beurtheilen wissen, sind verständige, und welche im Allgemeinen ein richtiges Urtheil nach Ursache und Wirkung fällen können, haben Verstand und sind nicht wahnsinnig. Ein Jeder im Staate, der die Strafbarkeit einer Handlung kennt und überhaupt das Gesetz der Ursache und Wirkung in seinen Urtheilen anwendet, ist vollkommen zurechnungsfähig. — Deßungeachtet hatte der Referent Naumann nicht Unrecht, wenn er bemerkte, daß „die Neigung zum Bösen zu einem Grade sich steigern könne, der jeden Widerstand individuell unmöglich mache, und daß die dämonische Gewalt zuletzt eine unwiderstehliche werde." — Der Apostel sagt: „Ich bin fleischlich unter die Sünde verkauft" (Röm. 7, 14); und der Mensch kann dahin gelangen, auch seinen Willen nach und nach mit zu verkaufen, so daß er der Leidenschaft schlechthin anheimfällt. Bei solchem Seelenzustande kann in der That, wie Naumann es ausdrückte, „nur eine äußere Zurechnungsfähigkeit angenommen werden, während die innere wahre fehle." Aber diese innere wahre, d. h. die freie Hingabe an den bösen Trieb, fehlt darum nur unmittelbar in der That, welche gerichtet wird. Sie fehlt jedoch nicht schlechthin. Denn in der innerlich unfreien That, welche die Justiz nach äußerer, nach verstandesgemäßer Zurechnung richtet, werden alle jene Acte der innern Freiheit mit gerichtet, welche den Verbrecher nach und nach schlechthin in die Gewalt des Lasters brachten, und ihn durch seine Schuld unfähig machtenw widerstehn.

Daß die Anwendung der Todesstrafe aufhöre, kann man wünschen, obschon, so lange Staaten bestehen, d. h. so lange es Gottlose giebt, nicht erwarten. Daß man aber jemals die Todesstrafe abschaffe, d. h. daß man die bis jetzt mit der Todesstrafe belegten

und als todeswürdig erachteten Verbrechen minder strafbar erachte. und in solchem Maß gegen Gerechtigkeit und Sittlichkeit erkalte, ist nicht zu wünschen.

Denen aber, die es fassen mögen, daß das Werk der Erlösung der Menschen durch Jesum Christum nicht, wie manche Dogmatiker es darstellen, ein von Gott beliebig erfundenes ist, an dessen Statt er „nach seiner Allmacht und Weisheit" noch viele andere Arten der Erlösung hätte erfinden und geltend machen können, — denen, die es fassen mögen, daß auch die Sünde, wie jeder bestimmte Schaden, bestimmte, der Natur des Schadens angemessene Heilmittel, erfordert, und daß daher die Erlösung durch Christum als ein naturnothwendiger (physiologischer) Heilungsproceß anerkannt werden muß — diesen werden einige biblische Andeutungen in Betreff der Nothwendigkeit der Todesstrafe dazu dienen, das wissenschaftlich Erkannte noch tiefer und fester zu begründen.

Christus spricht (Marc. 9, 49): „Es muß Alles mit Feuer gesalzen werden, und alles Opfer wird mit Salz gesalzen". — Das Wesen des Menschen — Leib, Seele und Geist — bedarf, um gottgefällig, um ein Opfer werden zu können, der tiefsten, innersten Läuterung; — es bedarf nicht etwa nur der Wassertaufe, der äußern Reinigung von Sünden, sondern der Feuertaufe.

Ferner. Gott bezeuget durch Moses (3. Mos. 17, 11): „Des Leibes Leben ist im Blut; und ich habe es euch zum Altar gegeben, daß eure Seelen damit versöhnet werden. Denn das Blut ist die Versöhnung fürs Leben."

Dasselbe sagt der Apostel (Ebr. 9, 22): „Es wird fast Alles mit Blut gereiniget nach dem Gesetz; und ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung." — Das Leben — Blut, Gefühl, Seele — das natürliche Wesen des Menschen geht nur durch den Tod der Vergebung entgegen; denn die Vergebung ist nicht bloß ein Act Gottes sondern wird zugleich durch einen tief innerlichen Proceß des freiwilligen, nicht natürlichen Sterbens bedingt. — „Wer gestorben ist," sagt Paulus (Röm. 6, 7), „der ist gerechtfertiget von der Sünde."

„Aber," wird man sagen, „wir werden gerechtfertiget durch den Glauben." — Ja, so ist es. Doch nicht durch allerlei Glauben. „Wer da glaubet und getaufet wird," sagt Christus, „der wird selig werden" (Marc. 16, 16); „durch die Taufe aber sind wir mit Christo begraben in den Tod." (Röm. 6, 3. 4.)

Die Opferung des natürlichen Lebens — des Lebens

nach jeliſchem Geſetz — auf dem Altar des Geiſtes, auf dem Altar Gottes, iſt das einzige aber auch unfehlbare Heilmittel der Todeswunde im Buſen des Menſchen.

Im Staate iſt dieſer Altar das Schaffot. — Wo die innere Todeswunde auch äußerlich am weiteſten klafft: wo ein Menſch alle Lebensbedingungen ſeines menſchlichen Daſeins durchbrochen und niedergetreten hat, und ihm nur das thieriſche Leben mit deſſen Bedingungen noch geblieben iſt, da wird er durch die Opferung des Thieres auf dem Altar des Staates, auf dem Schaffot, wiederum Menſch. — Selig iſt, wer dieß verſteht und glaubt.

Der Wiſſenſchaft aber dürften Wiſſenſchaftliche nach allem Vorhergehenden es wohl geſtatten, daß ſie ſich rühme, ſtark genug zu ſein, um für Gegenwart und Zukunft das moſaiſche Statut 4. Moſ. 35, 31. 33. zu vertreten, welches alſo lautet:

„Ihr ſollt keine Verſöhnung nehmen über die Seele des Todtſchlägers; denn er iſt des Todes ſchuldig und er ſoll des Todes ſterben. — Und ſchändet das Land nicht, darinnen ihr wohnet. Denn wer blutſchuldig iſt, der ſchändet das Land; und das Land kann vom Blute nicht verſöhnet werden, das darinnen vergoſſen wird, ohne durch das Blut deß, der es vergoſſen hat.“

Gedruckt bei E. J. Dalkowski.